التراث الثقافي و التحولات المعاصرة
السلسلة الثانية، الألف. الإسلام، الجزء الثاني

المُنْقِذُ مِنَ الضَّلالِ

والمُوَصِّلِ إلى ذي العِزَّةِ والجَلالِ

لِحُجةِ الإسْلامِ الإمَامِ أبي حَامِدٍ الغَزالي

(٤٥٠هـ، -١٠٥٩م/٥٠٥هـ- ١١١١م)

النص العربي

تحقيق

د. محمد محمد أبو ليلة
د. نورشيف عبدالرحيم رفعت

نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة

واشنطن. الولايات المتحدة الأمريكية

التراث الثقافي و التحولات المعاصرة
السلسلة الثانية،الألف.الإسلام،الجزء الثاني

المُنْقِذُ مِنَ الضَّلالِ

والمُوصِّلُ إلى ذي العِزَّة والجَلالِ

لحُجةِ الإسْلامِ الإمَامِ أبي حَامِدٍ الغَزَالي
(٤٥٠هـ،-١٠٥٩م/٥٠٥هـ-١١١١م)

النص العربي

تحقيق

د. محمد محمد أبو ليلة
د. نورشيف عبدالرحيم رفعت

نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة
واشنطن.الولايات المتحدة الأمريكية

Box 261
Cardinal Station
Washington, D.C. 20064

Printed in the United States of America

Library of Congress Cataloging-in-Publication

Ghazālī, Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty (al-Munqidh min al-Ḍalāl / al Ghazālī) critical Arabic text established and English translation with introduction by: Muḥammad Abūlaylah, Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at; introduction and notes by George F. McLean.

p. cm. -- (Cultural heritage and contemporary change. Series IIA, Islam; vol. 2)

Includes bibliographical references and index.

1. Ghazālī, 1058-1111. 2. Ṣufism--Early works to 1800. I. Abūlaylah, Muḥammad. II. Abdul-Rahīm Rif'at, Nurshīf. III. McLean, George F. IV. Title. V. Series.

BP80.G3A3 1995
297'.4--dc20 95-14438
CIP

ISBN 1-56518-153-0 (English-Arabic Edition, volume 2)
ISBN 1-56518-082-8 (Arabic Edition, volume 2a)
ISBN 1-56518-081-X (English Edition, volume 2b)

*** *** *** *** *** *** *** ***

Acknowledgements

The Council for Research in Values and Philosophy (RVP) wishes to express its admiration for this work of Prof. M. Abūlaylah and his wife, Prof. Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at, both of al-Azhar University, Cairo. They have developed a critical Arabic edition and an English translation marked by fidelity and clarity. This work is being published in a bilingual edition as well as separately in English and Arabic.

The participation in this project by G. McLean is due to the late Georges Anawati, O.P., and the Dominican Institute of Oriental Studies, Cairo, where the editor's introduction and notes and the editing of the English translation were realized.

The preparation of the English text is due to the attentive work of Hu Yeping and Nancy Graham. To all of whom thanks is hereby extended.

Special acknowledgement must be made to The International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH) and its parent organization UNESCO, Paris, for its high evaluation and support of this project.

الفهرست

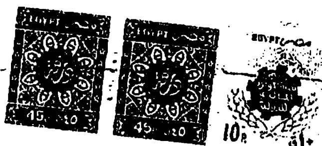
المنقذ من الضلال

نموذج رقم « ١٧ »

بسم الله الرحمن الرحيم

AL - AZHAR AL - SHARIF
ISLAMIC RESEARCH ACADEMY
GENERAL DEPARTMENT
For Research, Writting & Translation

الأزهـــر الشريف
مجمـع البحـوث الاسـلامية
الادارة العـامة
للبحـوث والتأليف والتر



٩٨/٥٠

السـيد / الأستاذ الدكتور محمد محمد رضوان أبو السيله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وبعد :

فبناء على الطلب الخاص بفحص ومراجعة كتاب: ترجمة كتاب المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي. تأليف: ترجمة وتعليق ....

نفيد بأن الكتاب المذكور ليس فيه ما يتعارض مع العقيدة الاسلامية ولا مانع من طبعه ونشره على نفقتكم الخاصة .

مع التأكيد على ضرورة العناية التامة بكتابة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والالتزام بتسليم ٥ خمس نسخ لمكتبة الأزهر الشريف بعد الطبع .

والله الموفق ،،،

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

مدير عام
ادارة البحوث والتأليف والترجمة



٩٨/٩/

تحريرا في ٩/٦/١٤١٩ هـ
الموافق ٣٠/٩/١٩٩٨ م

إدارة الترجمة
...
١٩٩٨/٩/٣٠

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسـول الحـق وخـير الخلـق، المبعوث من الله رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

الإمام الغزالي حجة الإسلام عالم مسلم سني عقيدة. صوفي طريقة وسلوكاً، موسوعي تأليفاً، عالمي شهرة وتأثيراً، وهبه الله تعالى جمـاع علوم عصره ونجاه بفضله من آفات علماء مصره، دافع عن الإسـلام بقوة وصدع بالحق في غير هوادة، وفي غير عنف.

لم يتوقف له قلم أو لسان أو حال عن الدعوة إلى الله تعالى وملاقاة خصومه الألداء، والدفاع عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولقد كان سر نجاح الإمام الغزالي هو إعراضه عن الدنيا بالكلية وتساميه علـى مغرياتها وجذباتها، وإقباله على الله بجمعيته وكليتـه، وإفـراغ بالـه وذرعه للعبادة والزهادة ونصرة الحق ونفع الخلق.

كان رحمه الله تعالى عالماً عاملاً، وربما سبق عمله علمه فكـان عمله سبباً قوياً ومقدماً في تحصيل علوم كثيرة وجنى ثمـار معـارف وفيرة، لا تتبع إلا من قلب تقي، ولا تينع وتزهر إلا فـي عقـل ورع عبقري، ولا تخرج إلا من كيس أولى العزم من العلماء، ترك لنا حجـة

الإسلام أبو حامد الغزالي خزانة من الكتب المفيدة، وحديقة متنوعة الثمار والحصار من العلم والمعرفة، وكتب الإمام الغزالي إنما هي دلالات مضيئة على إخلاصه للعلم وعكوفه الدائب عليها وعلى البركة في الوقت والجهد التي أمده الله بها حتى أنتج لنا هذه الكتابات الرائدة والأصيلة في شتى صنوف المعرفة الإسلامية، ولولا فضل الله عليه وحد به عنايته صغيراً وكبيراً ما استطاع أن يؤلف معشار ما ترك لنا من كتب ورسائل وتعاليق في كل مجالات العلم والمعرفة على عصره.

من مؤلفاته الشهيرة كتابه "*المنقذ من الضلال*". هذا الذي بين أيدينا والكتاب على صغر حجمه عظيم الفائدة جم المنفعة.

يمثل هذا الكتاب - في نظرنا - قمة أعمال الإمام الغزالي وخلاصة تجاربه وخبراته العلمية والعملية، ويمكن أن يصنف تحت باب الترجمة الذاتية وعلم الجدل، والحوار العقائدي والفلسفي، والتصوف، والنقد الديني، يعتبر كتاب "المنقذ من الضلال مرآة صافية لحياة الغزالي وواقع العصر الذي عاش فيه وهو يكاد يخلو من الافتعال أو المواقف المصطنعة، فهو يعتبر من ثم مصدراً مهما في التأريخ لحياة مؤلفه وفي معرفة عالمه العقلي والنفسي وسبر أغواره الروحية.

إن هذا النص المحقق الذي وضعناه بين يدي القارئ هو أول نـص ينشر محققا لهذا الأثر العلمي النادر. نشر الكتاب أكثر من مرة منـذ أن تم اكتشافه، على يد المستشرق الألماني شمولدرز، وبالتالي فـإن هـذه الطبعة ليست هي الأولى، ولكنها بالطبع أول طبعة تخرج إلـى النـور على هذا النحو، الذي نظنه أفضل من غـيره، وأقـرب إلـى النـص الأصلي لهذا الكتاب كما وضعه الإمام الغزالي، وفي الوقت نفسه فـإن هذه الطبعة أغنى من غيرها بالتعليقات والهوامش، وقد اعتمدنـا فـي تحقيقنا للنص على مخطوطتي طلعت وتيمـور، وعلـى كثـير مـن المطبوعات المتداولة، كما بيناه في دراستنا لمخطوطات وطبعات هـذا الكتاب باللغة العربية واللغة الإنجليزية. أما عن ترجمة المنقذ إلى اللغة الإنجليزية المصاحبة للنص العربي - والتي قمنا بها - فإنـها كذلـك ليست أول ترجمة إلى هذه اللغة، ولكنها على أي حال هي أول ترجمـة بقلم مسلم، يلتقي فكرياً وروحياً مع الإمام الغزالي، ومن ثم يمكـن أن نزعم بأن ترجمتنا هي أقرب إلى روح النص وإلى فكر وطريقة الإمـام الغزالي، وهذا هو السبب الذي حفزنا على عمل ترجمة جديدة للكتاب.

وينبغي أن نلاحظ أن الكتاب قد ترجم إلى اللغة الإنجليزية أكـثر من مرة وترجم كذلك إلى لغات أوروبية أخرى، منها الفرنسـية التـي ترجم إليها ثلاث مرات، وقد أفدنا من ترجمة فريد جبر الفرنسية ومـن تعليقاته عليها.

كما تُرجم المنقذ إلى اللغات الهولندية، التركية، الهندوستانية. وقدم المستشرق الأسباني آسين بلاثيوس دراسة بالأسبانية عن حجة الإسلام الإمام الغزالي عام ١٩٢٠، كما قدم فريك دراسة مقارنة عن اعترافات القديس أوغسطين وتصريحات الإمام الغزالي عام ١٩١٠، وألفت الكاتبة اليهودية هافا هازرد كتابًا عن مفردات الغزالي. وكتبت مارجريت سميث عن الغزالي الصوفي، ركزت فيه على عمق أحاسيسه الرُوحية وظهور ذلك جليا في كتاباته، وبخاصة في الأمثلة التي أخذها من واقع الحياة.

وأخيراً، فإن نكن أحسنا فلأنفسنا وللمهتمين بالإمام الغزالي مسلمين وغير مسلمين، وإن تكن الأخرى فلأنفسنا وحدنا نسأل الله تعالى أن يشملنا بواسع رحمته ويعفو عنا بمنه وفضله. وله على كل حال المنة، وعليه في كل شأن التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

هذا والله ولي التوفيق

أ. د. محمد أبو ليلة

د. نورشيف عبدالرحيم رفعت

القاهرة ١٤٢٠هـ\١٩٩٩م

الإمام الغزالي

حياته وعلمه

هو الإمام محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي، ولد في سنة خمسين وأربعمائة وقيل إحدى وخمسين وأربعمائة للهجرة في طوس إحدى مدن خراسان، تلك المدينة التي كانت تموج بالمنازعات الدينية والخصومات الفكرية لكثرة ما كان فيها من النصارى والشيعة[1]، لقب الإمام الغزالي بحجة الإسلام، وبزين الدين، والغزالي هو صاحب العقل العبقري والفكر الثري والبيان اللوذعي ، حجة الإسلام والمسلمين سلطان العابدين والزاهدين وسيد المصنفين وبقية المجتهدين ، وإمام المناظرين ، وقامع المبتدعين ومحيي علوم الدين ، نشأ فقيراً وكان أبوه يأكل من كسب يده ، إذ كان يغزل الصوف ويبيعه في دكان صغير له في طوس، لينفق منه علىٰ نفسه وعلى ولديه، كان الأب تقياً خيراً محباً للعلماء ، مكثراً من مجالستهم والقيام بخدمتهم متمنياً على الله أن يرزقه ولداً عالماً عاملاً ، وقد استجاب الله تعالى له دعوته وحقق أمنيته في ولديه، محمداً الذي صار حجة الإسلام فيما بعد، وفي أخيه

---

[1] انظر أبو الفرج بن الجوزي (ت: ٥٩٧) كتاب *المنتظم*، ج ٩ ص ١٨٦-١٧٠ . وعبدالرحمن بدوي: *مؤلفات الغزالي*، الكويت، ط ٢، ١٩٧٧ص ٥١٠. وزويمر: حياة الغزالي ، ص ٤٤، مقتبسة من سليمان دنيا: *الحقيقة في نظر الغزالي*، ص ١٨.

أحمد الذي كان يبكي القلوب بعظاته البليغة[٢] ، وقد شاء الله تعالى أن يموت الأب الفقير قبل أن يبزغ نجما ولديه في أفق العلم ، وقد أوصى هذا الأب الطيب بولديه رجلاً متصوفاً كان يثق فيه أن يرعاهما بعد وفاته وأعطاه القليل الذي كان معه من المال لينفق منه عليهما ويقوم على تربيتهما. حفظ الغزالي القرآن صغيراً ومهر فيه ووقف على أسراره كبيراً، وطلب العلوم على فحول علماء زمانه وكبار المشيخة في عصره، وترقى في هذا السبيل حتى تبوأ مقعداً شامخاً بين الأفذاذ. تعلم الإمام الغزالي الفقه وأصوله بطوس على الشيخ أحمد الراذكاني، ثم سافر إلى جورجان ليتعلم من أبي القاسم الإسماعيلي. ثم غادر جورجان إلى بلده مرة أخرى. روى الإمام الغزالي أنه أثناء عودته من جورجان اعترضته جماعة من قطاع الطريق فجردوه وزملاءه مما كان معهم حتى لقد أخذوا أوراقه التي كتبها في جورجان ودون فيها مسموعاته وملحوظاته، فحزن لذلك حزنًا شديدًا حتى لقد خاطر بنفسه حين ألح على اللصوص أن يردوا عليه تعليقته فسأله كبيرهم لما رأى إلحاحه ومخاطرته بنفسه ما تعليقتك ؟ فقال: "كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها فضحك

---

[٢] انظر سراج الدين أبي حفص عمر بن أبي الحسن الأنصاري الأندلس المعروف بابن الملقن: (ت ٨٠٤ هـ، ١٤٠١م): العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ضمن ملحقات كتاب مؤلفات الغزالي ص ٥٤٨.

وقال: "كيف تتدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟!" ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليه المخلاة بعد أن رق له ففرح الغزالي بعودة أوراقه إليه وقال: "هذا مُستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمري". فلما وافيت طوس، أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته وصرت بحيث لو قُطع عليَّ الطريق لم أتجرد من علمي[٣]. لم يدع الإمام الغزالي هذه الحكاية تمر هكذا دون أن يفكر فيها، فقد فهمها على أن كبير اللصوص كان مستنطقاً أنطقه الله ليرشده في أمره فعزم من غده على أن يحفظ ما في هذه الأوراق في صدره بحيث لو قطع عليه قاطع الطريق مرة أخرى لم يتجرد من علمه. ويبدو[٤] من هذه الحكاية أن حجة الإسلام كان يميل في بادئ أمره إلى تقييد العلم وإلى الفهم أكثر منه إلى الحفظ وأنه تحول بسبب هذه الواقعة إلى الحفظ. وكتعليق على هذه الحكاية نقول إن السبكي وابن السمعاني قد نقلا أنه هاجر إلى جورجان على أن يتلقى العلم من أبي نصر الإسماعيلي، مع أن أبا نصر قد توفي سنة خمس وأربعمائة، وقد ولد الغزالي سنة خمسين وأربعمائة، أي بعد وفاة أبي نصر

---

[٣] هذه الحكاية ذكرها في طبقات الشافعية، القاهرة: ١٣٢٤-١٩٠٦، جـ٤، ص ١٠٣، ورواها عن الغزالي أيضاً الوزير نظام الملك كما أوردها ابن السمعاني في الذيل عند ترجمته لنظام الملك. (انظر مؤلفات الغزالي ص ٤).

٤ - وانظر المرتضى الزبيدي: اتحاف السادة المتقين، ص ٩. البارون كارادفو. الغزالي عادل زعيتر القاهرة، الحلبي ١٩٥٩صـ٤٦ .

بحوالي خمسة وأربعين عاماً. والذي أوقع السبكي في هذا الخطأ هو الإمام شمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ) الذي نقل عن الميهني، أنه سمع أبا حامد يقول: "هاجرت إلى أبي نصر الإسماعيلي بجورجان...إلخ[٥] فقد نقل السبكي هذه الحكاية دون تمحيص فوقع في الخطأ وأوقع من ثم من جاء بعده في نفس الخطأ.[٦] وهذا الخطأ قد دفع ببعض الكتاب إلى الشك في أصل هذه الحكاية، ولكننا نرى أنه لا داعي للشك فيها أو ردّها إلى سبب وعظي في أصل وضعها، والأقرب إلى الصواب أن نقول: أن الإمام الغزالي ربما قال الإسماعيلي، وهو يعني به أبا القاسم وليس أبو نصر، فوهم من سمع منه أو من كتب عنه في ذلك فخلط بين الاسمين وبخاصة أن كليهما كان من المشاهير. وأبو القاسم ترجم له السبكي في الطبقات، وهو ابن مسعدة ابن إسماعيل بن الإمام أبي بكر بن أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الجورجاني، عاش سبعين سنة، ووصفه ابن العماد في شذرات الذهب بقوله: هو "صدر عالم، نبيل وافر، له يد في النظم والنثر"[٧].

---

[٥] انظر سير النبلاء ضمن ملاحق مؤلفات الغزالي، ص ٥٣٧.

٦ – البارون كارادفو. الغزالي صـ٤٦ .

[٧] السبكي طبقات جـ ٢، ص ١٢٩، وابن العماد: شذرات: جـ ٣، ص ٣٥٤، وابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي حسن الأشعري، ط القدسي، هـ ١٣٩٩-١٩٧٧م، ص ٢٣١، وانظر أيضاً بدوي: مؤلفات الغزالي،

رحل حجة الإسلام بعد ذلك مع طائفة من الشبان إلى نيسابور لينهل من علم إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥م)، وجد واجتهد وعظم شأنه وطار ذكره حتى صار موضع اللحظ من حدقة إمام الحرمين الجويني، وتفوق حجة الإسلام على أقرانه في كل ما تناول من علوم ومعارف ، وعرف ـ رحمه الله ـ منذ صغره بالميل الفطري إلى البحث والنظر والاعتبار والتأمل، كما اشتهر بكثرة القراءة للكتب، وبالتلمذة لكبار العلماء والمجتهدين في عصره ، وكان يتميز بقربه من أساتذته، كما كان يهتم بتحليل شخصياتهم وسبر أغوار نفوسهم حتى صار في هذا الشأن متميزاً بين أقرانه ، وعرف الغزالي كذلك بالميل الطبيعي إلى الاجتهاد والاستنباط سليقة حتى لقد كان زملاؤه يتخذونه إماماً لهم يقتدون به، ونبراساً يهتدون بنوره، يرجعون إليه في فهم ما غمض عليهم من المسائل واستغلق على أفهامهم من العلوم ، فكانوا يأخذون عنه الملحوظات النافعة ، والمولدات المبدعة، ويدونونها مطمئنين إليها طائرين بها لنفاستها.

يقول عنه مؤرخه عبد الغفار الفارسي: "أبو حامد الغزالي حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين، من لم تر العيون مثله لساناً، وبياناً، نطقاً وخاطراً وذكاءاً وطبعاً، شدا طرفاً في صباه في طوس من الفقه على الإمام أحمد الراذكاني، ثم قدم نيسابور

ص ٥،٤، وفريد جبر في مقال له بمجلة Mideo، القاهرة، ١٩٥٤، جـ ١، ص ٧٧.

مختلفاً إلى درس إمـــام الحرميـــن، فـــي طائفـــة مـــن الشـــبان مـــن طوس، وجد واجتهد حتى تخرج عـــن مـــدة قريبـــة، وبـــز الأقـــران وصار أنظر أهل زمانه، وواحد أقرانـــه فـــي أيـــام إمـــام الحرميـــن، وكان الطلبة يستفيدون منه، ويدرس لـــــهم ويرشـــدهم، ويجتـــهد فـــي نفسه، وبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيـــف، وكـــان الإمـــام مـــع علو درجته، وسمو عبارته، وسرعة جريه فـــــي النطـــق والكـــلام لا يصغي نظره إلى الغزالي، ستراً لأناقته عليه، فـــــي ســـرعة العبـــارة وقوة الطبع، ولا يطيب له تصديه للتصـــانيف (أي فـــي هـــذه الســـن) وإن كان متخرجاً به منتسباً إليه، كما لا يخفـــــى مـــن طبـــع البشـــر، ولكنـــه (أي إمـــام الحرميـــن) يظـــهر التبجـــح (أي التفـــاخر) بـــــه والاعتداد بمكانه ظاهراً خلاف مـــا يضمـــره ثـــم بقـــي كذلـــك إلـــى انقضاء أيام الإمـــام".

ثم يصف لنا الفارسي حجة الإسلام فـــــي مجلـــس نظـــام الملـــك الذي كان حافلاً بفطاحل العلمـــــاء فيقـــول: "فخـــرج مـــن نيســـابور وصار إلى العسكر واحتل من مجلـــس نظـــام الملـــك محـــل القبـــول وأقبل عليـــــه الصـــاحب لعلـــو درجتـــه وظـــهور اســـمه، وحســـن مناظرته وجري عبارتـــــه، وكـــانت تلـــك الحضـــرة محـــط رحـــال العلماء ومقصد الأئمة والفصحاء فوقعـــت للغزالـــي اتفاقـــات حســـنة من الاحتكاك بالأئمـــــة وملاقـــاة الخصـــوم اللـــد ومنـــاظرة الفحـــول ومناقرة الكبار وظـــهر اســـمه فـــي الآفـــاق وارتفـــق بذلـــك أكمـــل الارتفاق حتى أدت الحال به إلـــــى أن رســـم للمصـــير إلـــى بغـــداد

للقيام بالتدريس بالمدرسة الميمونة النظامية بها فصار إليها وأعجب الكل بتدريسه ومناظرته وما لقي مثل نفسه، وصار بعد إمامة خراسان إمام العراق. ثم نظر في علم الأصول وكان قد أحكمها فصنف فيه تصانيف، وجدد المذهب (أي الشافعي) في الفقه فصنف فيه تصانيف، وسبك الخلاف فحرر فيه أيضاً تصانيف وعلت حشمته ودرجته في بغداد حتى كادت تغلب حشمته الأكابر والأمراء ودار الخلافة"[٨].

ذكر طاش كبرى زاده (ت: ٩٦٢ هـ-١٥٥٤م) في كتابه ***مفتاح السعادة ومصباح السيادة***، أن الإمام فخر الدين الرازي كان يقول: "كأن الله تعالى قد جمع العلوم في رقية وأطلع الغزالي عليها".[٩]

والأقوال كثيرة في مدح الإمام الغزالي والثناء عليه. ومن ناحية أخرى فقد كان بعض معاصريه، شأن سائر البشر لايبدون ارتياحاً لتفوقه بل كانوا ينفسون عليه وربما شنعوا به واتهموه بالتعالي والكبر، وبالحط من أقدار الآخرين ، وربما كان لهؤلاء الخصوم المنافسين والمناوئين فضل على الإمام الغزالي لا يقل عن فضل المؤيدين له ، المحتفين به في تشجيعه وتحفيزه في المضي قدما نحو ما خط له قلم القدرة ، ونصبه الله له من راية ومكانة جعلته بحق مجدد عصره وسيد مصنفي أهل

---

[٨] ابن عساكر: تبيين، ص ٢٩٢.

[٩] مفتاح السعادة: جـ ٢، ص ٢٠٢. ضمن ملاحق مؤلفات الغزالي ص ٤٧٩، ملحق رقم ٤.

زمانه وحجة الإسلام والمسلمين وربما كان فيه عيب كسائر البشر ولكن أعداءه قد عظموه وفخموه، وقد ذكر الغزالي نفسه في كتاب الإحياء أن على الإنسان أن يستفيد من أقوال أعدائه فيه "ولعل انتفاع الإنسان بعدو مشاحن يذكره عيوبه أكثر من انتفاعه بصديق مداهن يثني عليه ويمدحه ويخفي عنه عيوبه، إلا أن الطبع مجبول على تكذيب العدو وحَمل ما يقوله على الحسد، ولكن البصير لا يخلو من الانتفاع بقول أعدائه فإن مساوئه لابد أن تنتشر على ألسنتهم".[١٠] كان الإمام الغزالي كبيراً في نفسه وراجحا في عقله، مستجمعاً لأدوات الاجتهاد النفسية والعقلية والعلمية والدينية وهو لا يزال في سن الطلب، فقد كان سريع البديهة سهل التأتي قريب المتح، واسع العطن، سريع الاستحضار والاستذكار ، متقف العبارة جزل الأسلوب حتى أنه صنف الكتب الحسان في الموضوعات العويصة وهو في سن الفتيان وتفوق بها على الكهول وأولي السابقة في التصنيف كما سبق أن ذكرناه.

جلس الإمام الغزالي للإقراء والإفتاء في أيام أستاذه الجويني فدرس في النظامية وهو في الثلاثين أو دونها ، وكان هذا الأستاذ العظيم يفاخر به في المجالس مع بعض الغضاضة في نفسه منه وذلك لأناقته عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع كما نقلناه من كلام عبدالغافر الفارسي. ويبدو أن الإمام الغزالي

---

[١٠] إحياء علوم الدين جـ ٣. ص ٧٠.

وهو في هذه السن كان يندفع بعض الشيء فيتحدث على سجيته في حضرة أستاذه ظناً منه أن هذا ربما يعجبه ويمكن له أكثر في قلبه أستاذه وبخاصة إذا عرفنا أن إمام الحرمين كان عالما ربانياً من أهل الذوق والسلوك. وكان متوسعاً في القراءة موسوعياً في التصنيف. يقول ابن عساكر عن تقواه: "كان يبكي إذا سمع بيتاً (من الشعر) أو تفكر في نفسه ساعة وإذا شرع في حكاية الأحوال وخاض في علوم الصوفية في فصول مجالسه بالغدوات أبكى الحاضرين ببكائه وقطر الدماء من الجفون بزعقاته ونعراته وإشاراته لاحتراقه في نفسه وتحققه بما يجري من دقائق الأسرار".[١١]

ووصفه في شدة حرصه على طلب العلم بقوله: "كان لذته ولهوه وتنزهه في مذاكرة العلم وطلب الفائدة من أي نوع كان". ونقل ابن عساكر عن أبي الحسن علي بن فضال بن علي المجاشعي النحوي أنه قال عن الجويني: "ما رأيت عاشقاً للعلم، أي نوع كان، مثل هذا الإمام، فإنه كان يطلب العلم للعلم". وينقل السبكي في الطبقات عن الإمام الجويني قوله: "لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألف ثم خليت أهل الإسلام لإسلامهم وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الذكر من التقليد. الآن قد رجعت من الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني الحق بلطف بره

---

[١١] تبيين: ص ٢٨٤.

فأموت على دين العجائز، وتختم عاقبة أمري عند الرحيل على مذهب أهل الحق، كلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني".[١٢]

وهذا الكلام يبين بوضوح أن الإمام الغزالي قد أفاد كثيراً من أستاذه الجويني علماً وعملاً، وفكراً ونظراً، بل إنه يمكن أن نقول إن الإمام الجويني قد فتح طريق الشك المنهجي الموصل لليقين أمام تلميذه الغزالي، وسوف نتكلم عن منهج الشك عند الإمام الغزالي فيما بعد. وأكثر من هذا في إفادة الإمام الغزالي من العلماء السابقين سواء من تتلمذ عليهم من قرأ لهم تأثره بالإمام المحاسبي، وقد رأينا كيف أن الغزالي قد اعترف بقراءة كتبه وسوف نقدم نصاً هنا بالغ الأهمية في إثبات تأثر الإمام الغزالي بالسابقين وبالأخص في رسم معالم كتاب المنقذ من الضلال، هذا النص قد ورد في كتاب الوصايا للمحاسبي والذي طبع بالقاهرة. يقول: "أما بعد فقد انتهى إلينا: أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة، منها: فرقة ناجية والله أعلم بسائرها. فلم أزل، برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة، وألتمس المنهاج الواضح، والسبيل القاصد وأطلب من العلم والعمل وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء، وعقلت كثيراً من كلام الله عز وجل، بتأويل الفقهاء.

---

[١٢] طبقات الشافعية الكبرى جـ٣، ص ٢٦٩.

وتدبرت أحوال الأمة ونظرت في مذاهبها وأقاويلها، فعقلت من ذلك ما قدر لي.

ورأيت اختلافهم بحراً عميقاً قد غرق فيه ناس كثير، وسلم منه عصابة قليلة، ورأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة فيمن تبعهم، وأن الهالك من خالفهم، ثم رأيت الناس أصنافاً: فمنهم العالم بأمر الآخرة لقاؤه عسير ووجوده عزيز. ومنهم الجاهل، فالبعد عنه غنيمة، ومنهم المتشبه بالعلماء مشغوف بدنياه، مؤثر لها.

ومنهم حامل علم منسوب إلى الدين، ملتمس بعلمه التعظيم والعلو، ينال بالدين من عرض الدنيا.

ومنهم متشبه بالنسّاك، متجر بالخير، لا غناء عنده، ولا بقاء لعلمه، ولا معتمد على رأيه. ومنهم حامل علم، لا يعلم تأويل ما حمل.

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء، مفقود الورع والتقى.

ومنهم متوادون: على الهوى يتفقون، وللدنيا يتباذلون، ورياستها يطلبون.

ومنهم شياطين الإنس عن الآخرة يصدون، وعلى الدنيا يتكالبون، وإلى جمعها يهرعون، وفي الاستكثار منها يرغبون، فهم في الدنيا أحياء وعن العرف موتى، بل العرف عندهم منكر والسوء معروف، فتفقدت في الأصناف نفسي، وضقت بذلك ذرعاً.

فقصدت إلى هدى المهتدين، بطلب السداد والهدى، واسترشدت العلم، وأعملت الفكر وأطلت النظر، فتبين لي، في كتاب الله تعالى، وسنة نبيه، وإجماع الأمة: أن اتباع الهوى يعمي عن الرشد، ويضل عن الحق، ويطيل المكث في العمى!!

فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبي، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتاداً لطلب الفرقة الناجية، حذراً من الأهواء المردية والفرقة الهالكة، متحرزاً من الاقتحام قبل البيان، والتمست سبيل النجاة لمهجة نفسي.

ثم وجدت باجتماع الأمة في كتاب الله المنزل، أن سبيل النجاة: في التمسك بتقوى الله، وأداء فرائضه والورع في حلاله وحرامه، وجميع حدوده والإخلاص لله بطاعته، والتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، فطلبت معرفة الفرائض والسنن عند العلماء في الآثار، فرأيت اجتماعاً واختلافاً، ووجدت جميعهم مجتمعين على أن علم الفرائض والسنن: عند العلماء بالله وأمره. وأن الفقهاء عند الله، العاملين برضوانه الورعين عن محارمه، المتأسين برسول الله صلى الله عليه وسلم، المؤثرين الآخرة عن الدنيا، أولئك المتمسكون بأمر الله وسنن المرسلين.

فالتمست من بين الأمة هذا الصنف المجتمع عليهم والموصفين (بهذه الصفات الطيبة)، أقفو آثارهم، واقتبس من علمهم فرأيتهم أقل من القليل، ورأيت علمهم مندرساً كما قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء". وهم المنفردون بدينهم.

فعظمت مصيبتي بفقد الأدلاء الأتقياء، وخشيت بغتة الموت أن يفاجئني، على اضطراب من عمري، لاختلاف الأمة، فانكمشت في عالم، لم أجد لي من معرفته بدّاً، لم أقصر في الاحتياط ولا أني (أهمل أو أتأخر) في النصح. فقيض لي الرؤوف بعباده، قوم وجدت فيهم دلائل التقوى وأعلام الورع، وإيثار الآخرة على الدنيا.

ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى، ووجدتهم مجتمعين على نصح الأمة لا يرجون أحداً في معصيته، ولا يقنطون أحداً من رحمته.

يرضون أبداً بالصبر على البأساء والضراء، والرضا بالقضاء، والشكر على النعماء. يحببون الله تعالى، إلى العباد، بذكرهم أياديه وإحسانه، ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى.

علماء بعظمة الله تعالى، وعظيم قدرته، وعلماء بكتابه وسنته، فقهاء في دينه، علماء بما يحب ويكره، ورعين عن البدع والأهواء، تاركين التعمق والاغلاء، مبغضين للجدال والمراء، متورعين عن الاغتياب والظلم والأذى، مخالفين لأهوائهم، محاسبين لأنفسهم، مالكين لجوارحهم، ورعين في مطاعمهم وملابسهم، وجميع أحوالهم، مجانبين للشبهات،

تاركين للشهوات، مجـتزئين بالبلغـة مـن الأقـوات، متقلليـن مـن المباح، زاهدين في الحلال، مشـفقين مـن الحسـاب، وجليـن مـن المعاد، مشغولين بشأنهم، مؤثرين علـى أنفسـهم مـن دون غـيرهم، لكل امرئ منهم شأن يغنيـه.

علماء بأمر الآخرة، وأهاويل القيامـة وجزيـل الثـواب، وأليـم العقاب، ذلك أورثهم الحزن الدائم، والـهم المضنـي، فشـغلوا عـن سرور الدنيا ونعيمـها.

ولقد وصفوا للآداب صفـات وحـددوا للـورع حـدوداً، ضـاق لها صدري وعلمت أن آداب الدين وصدق الـورع: بحـر لا ينجـو من الغرق فيه شبهي، ولا يقوم بحدوده مثلـى، فتبيـن لـي فضلـهم واتضـح لـي نصحـهم، وأيقنـت أنـهم (أي الصوفيـة) العـاملون بطريق الآخرة والمتأسون بالمرسـلين، والمصـابيح لمـن اسـتضاء بهم، والهادون لمن استرشـدهم، فـأصبحت راغبـاً فـي مذهبـهم، مقتبساً من فوائدهم، قابلاً لآدابهم، محبـاً لطاعتـهم، لا أعـدل بـهم شيئاً، ولا أوثر عليهم أحداً. ففتح الله لي علمـاً انفتـح لـي برهانـه وأنار لي فضله، ورجوت النجاة لمن أقـر بـه أو انتحلـه، وأيقنـت بالغوث لمن عمل به، ورأيـت الاعوجـاج فيمـن خالفـه، ورأيـت الرين متراكماً على قلب من جهله وجحده، ورأيـت الحجـة البالغـة لمن فهمه، ورأيت انتحاله والعمل بحدوده واجبـاً علـي!.

فاعتقدته في سـريرتي، وانطويـت عليـه بضمـيري، وجعلتـه أساس ديني، وبنيت عليه أعمالي وتقلبت فيـه بـأحوالي.

وسألت الله عز وجل أن يوزعني شكر ما أنعم به عليّ، وأن يقويني على القيام بحدود ما عرفني به، مع معرفتي بتقصيري في ذلك وإني لا أدرك شكره أبداً".[١٣]

اقتفينا في نقل هذا النص كاملاً، أثر الدكتور عبدالحليم محمود وذلك لأهميته البالغة بموضوعنا، وهو موضوع الشك. ونكاد نقطع بأن الإمام الغزالي قد اطلع على هذا النص وأفاد منه بلا شك، وذلك لأنه ينطوي على نفس المراحل الشكية والرحلة العقلية تقريباً التي مر بها الإمامان المحاسبي والغزالي؛ لقد سار حجة الإسلام على نفس الطريق الذي قطعه من قبله الإمام المحاسبي وانتهى منه إلى نفس المعلم الإيماني والمرفأ الروحي، المتمثل في الصوفية، التي جمعت بين الإمامين؛ ويضاف إلى ذلك في التشابه في المصطلحات وطريقة التعبير بين الإمامين، الجهبزين الإمام المحاسبي والإمام الغزالي، لقد انتهى الشك بكل منهما إلى اليقين المستمد من الوحي والعقل، والخبرة الروحية العملية كذلك.

شخصيته:

يقدم لنا الغزالي وصفا تحليليا دقيقا لطبيعته التي جبله الله عليها وحباه بها من حب العلم والتعطش إلى درك المعارف والجد والاجتهاد في طلب العلم، وتدبره والعمل به وهو لا يزال

---

[١٣] انظر كتاب الرعاية لحقوق الله، تحقيق الإمام الدكتور عبدالحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤، ص ١٠-١١.

في عنفوان شبابه وريعان عمــره، كمــا ذكــره فــي مقدمــة كتابــه *المنقذ من الضلال* . لقد استحثت هــذه الملكــة الطبيعيــة الفطريــة ، أعني ملكة حــب العلــم والميــل إلــى الملاحظــة والنقــد ، حجــة الإسلام إلى أن يجــوب فــي آفــاق العلــوم بجــرأة وقــوة، باحثــاً مستكشفاً ، ومنظِّرا ومناظرا حتــى بلــغ هــذه الرتبــة العاليــة مــن العلم ، وطبقت شهرته الآفــاق والأعصــار.

يقول حجة الإسلام في مقدمـــة هــذا الكتــاب : "ولــم أزل فــي عنفوان شبابي وريعان عمـــري منــذ راهقــت البلــوغ قبــل بلــوغ العشرين إلى الآن ، وقد أنَافَ السن علـــى الخمســين ، أقتحــم لجــة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خــــوض الجســور ، لا خــوض الجبان الحذور، أتوغـــل فـــي كـــل مظلمـــة ، وأتـــهجم علـــى كـــل مشكلة، وأتقحم كل ورطـــة ، وأتفحــص عــن عقيــدة كــل فرقــة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأمـــيز بيـــن محـــق ومبطـــل ، ومتسنن ومبتدع ... وقد كان التعطـــش إلـــى درك حقــائق الأمــور دأبي ودَيْدِني ، من أول أمـــري وريعـــان عمـــري غريـــزة وفطـــرة من الله وضعتا في جبِلَّتـــي لا باختيــاري وحيلتــي ، حتــى انحلــت عني رابطة التقليـــد ، وانكســرت علــي العقــائد الموروثـــة، علـــى قرب عهد سن الصبـــا".

ويبدو أن تلك الحاسة النقدية الثاقبة وهذا الذوق الأدبي الرفيع الذي تميز به الغزالي جعل البعض يسيء فهمه ويغلط في تقديره في البداية كما ذكرنا من قبل إذ قد فهمه البعض على أنه ترفع وتطاول من حجة الإسلام، وهذا النقد وإن كان قاسيًا يتضمن شيئًا نذراً من الحقيقة وبالذات في المراحل الأولى من حياة الإمام الغزالي فهو نفسه يقرر أنه طلب العلم في البداية للدنيا فانتهى به العلم إلى الله وإلى الآخرة [١٤]. يقول الغزالي في سبب طلب العلم للدنيا في بدء حياته العلمية فيما نقله عنه أحمد الخطيبي قال: "كنت في حلقة الغزالي فقال مات أبي وخلف لي ولأخي مقداراً يسيراً (أي من المال)، ففني بحيث تعذر علينا القوت، فصرنا إلى مدرسة نطلب الفقه، ليس المراد سوى تحصيل القوت، فكان تعلمنا لذلك لا لله، فأبى أن يكون (أي العلم) إلا لله"[١٥]. فطلب الغزالي للعلم في هذه المرحلة كان طلب إضطرار لا اختيار له فيه. ونفهم من هذا النص أنه قد درس

---

[١٤] – إحياء علوم الدين ، ط بيروت دار الكتب العلمية ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، جـ ١ ص ٩٥.

[١٥] الإمام شمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨): سير النبلاء، ضمن ملاحق مؤلفات الغزالي، ص ٥٣٧. استشهد الإمام الغزالي عند كلامه عن خُلقيات العلم بهذا القول"تعلمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله". ثم قال: "أي أن العلم امتنع وأبى أن يحصل، وما حصل كان حديثاً (أي مجرد كلام وظواهر). ولم يكن علماً تحقيقياً". ميزان العلم ص ٣٤٣.

الفقه في مرحلة مبكرة من حياته، وربما كان الفقه هو أول علم درسه الغزالي بعد حفظ القرآن. وليس يقدح في نية الغزالي ولا في شخصيته، أنه طلب العلم لسد الحاجة، فلكل شيء سبب يتبعه سبب، ووجود الحافز أمر لابد منه عند الشروع في أي عمل من الأعمال في هذه الحياة الدنيا، والعلم إذا توفرت عليه نيتان لا يضر صاحبه، نية الرقي في الدنيا، ونية الرقي في الآخرة هذا إذا ما استقام القلب على الله تعالى.

وحال الغزالي العملية هذه تترجم ما قاله معمر نظرياً: "من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره العلم إلى الله"[١٦]، ولذلك فقد جاهد الغزالي نفسه حتى وصل بها إلى الخضوع التام لله عز وجل. ومن خبراته الروحية الخاصة وعلومه الكسبية والوهبية استطاع الإمام الغزالي أن يكّون مذهبًا خُلقيًا في تاريخ الإسلام يقوم على العلم والعمل معاً، على الرياضة الروحية وجهاد النفس وتصفيتها من آفاتها الإنسانية وتحليتها بالأخلاق الإسلامية النبيلة، وربما كان في الحياة القاسية التي عاشها هو وأخوه أحمد في طفولتهما تأثير كبير على حياتهما كلها فقد تركهما أبوهما صغيرين مع مال قليل ما لبث أن نفد حتى اضطر هذا الصوفي الفقير الذي وكله أبوهما بهما أن يلحقهما بمدرسة خيرية ليتعلما فيها ويرتفقا منها، كما

---

[١٦] – ابن عبد البر بيان فضل العلم وأهله صـ٢٥.

سبق أن أشرنا إليه. لكن الفقر لم يؤثر في شخصية الإمام الغزالي ولم يجرح كبرياءه أو ينال من كرامته الإنسانية، ولم يصبه كذلك بعقدة يمكن أن تصرفه عن ميدان العلوم والمعارف وتشغلته بهموم نفسه عن طلب العلم، بل على العكس من ذلك فقد استطاع أن يقهر الفقر ويتغلب على الحاجة، لا أن يدع نفسه نهبة للعوز، وما يترتب عليه من ذل ومسكنة. جاهد هذا الإمام العظيم في الحياة حتى وصل بالعلم إلى ما يصبو إليه الناس من المال والشهرة ولكنه ترك هذا كله وفر منه بنفسه ولجأ إلى الله عز وجل بكليته، وعكف على طلب العلم ونشره وعلى مناظرة أهل الباطل ومقارعتهم؛ وعلى الرياضة الروحية والبر بالناس حتى توفاه الله تعالى مغفوراً له وممدوداً ذكره في الدنيا.

كان الغزالي شخصيةً فذة، توفرت لها كل وسائل الحياة المطمئنة وأسباب الفكر الحر الذي لم يخرج عن إطار الإسلام، كما توفرت لها كل عوامل المقاومة لصد جميع التيارات والآراء والأفكار التي كانت تعمل ضد الإسلام على عصره وحتى أنه يمكن لنا أن نقول لقد اجتمعت في شخصيته تناقضات الحياة كلها، فقد اجتمع له الشك في ذروته واليقين في قمته والاستغراق في الحياة إلى حد التعمق ثم الهروب منها إلى حد الوحشة والإنقطاع؛ كان صاحب المنقذ يحب الناس ومع ذلك يؤثر العزلة، وكان برغم مشاغله الكثيرة وواجباته المتعددة والمتنوعة يصنف حتى كثرت تصانيفه وتنوعت تآليفه، وهذا

يجعلنا نقول مطمئنين أن الإمـــام الغزالـــي كـــان يضـــم فـــي نفســـه مجموعة من الأئمـــة.

خروجه من نيسابور وتدريســـه بالنظاميـــة

خرج الإمام الغزالي مـــن نيســـابور بعـــد وفـــاة أســـتاذه الإمـــام الجويني في عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م وكـــان عمـــره آنـــذاك ثمانيـــة وعشرين عاماً، وكان متزوجاً حينئذ، وذلـــك لأنـــه قـــد تـــزوج قبـــل بلوغه العشرين، وكان له ولـــد اسـمه حـــامد مـــات فـــي طفولتـــه، وعاش له ثلاث بنات.[١٧] ويبـــدو أنـــه كتـــب ***كتابـــه المنخـــول*** فـــي أصول الفقه في هذا الوقت وهذا الكتـــاب مطبـــوع ومتـــداول. اتجـــه الإمام الغزالي فيما بعد إلـــى العســـكر واحتـــل مـــن مجلـــس نظـــام الملك الوزير العالم الناقد مكانة عاليـــة وأقبـــل هـــذا الوزيـــر عليـــه لشهرته وحسن مناظرته، وكان مجلس نظـــام الملـــك آنـــذاك يضـــم كبار الأئمة فـــي الفقـــه والأصـــول واللغـــة والبلاغـــة كمـــا ســـبقت الإشارة إليه، وقد أفاد الإمام الغزالي بـــلا شـــك مـــن هـــذا المجلـــس كثيرًا حيث تعرف فيـــه علـــى كبـــار العلمـــاء وناقشـــهم ونـــاظرهم بحضرة الوزير العالم فزادت مكانته ســـموًا وظـــهر اســـمه وتفـــوق على هؤلاء العلمـــاء ممـــا جعـــل نظـــام الملـــك ينتدبـــه للتدريـــس بالمدرسة الميمونـــة النظاميـــة ببغـــداد عـــام (٤٨٤هـــ ١٠٩١م)[١٨]

---

[١٧] انظر سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، ص ٢٢، وزويمر: حياة الغزالـــي، ص ٩٩.

[١٨] الذهبي: سير، جـ ١٩، ص ٣٢٣.

وهي تشبه الجامعة اليوم، وفي هذه المدرسة أثبت الإمام الغزالي تفوقه على أقرانه وظهر تأثيره الشديد على طلابه الذين احتشدوا له وتحلقوا حوله وأحبوه، وأعجب الكل بتدريسه ومناظرته، ولقد اتفق معاصرو الإمام الغزالي على أنه كان فرداً وفذاً في العلم لا يوجد له مثيل في عصره، ولا يقارن به أحدٌ في جيله. قال عنه أستاذه الجويني أنه "بحر مغرق". ووصفه السبكي بقوله كان "بحراً في العلم وأعجوبة الزمان في الفهم".[19] صار الإمام الغزالي إمام أهل العراق، بعد أن عقدت له راية إمامة خراسان من قبل. كان الإمام يؤلف ويدرس ويعظ، ويناظر، ويترقى في العلم ، وينبغ في المعرفة حتى ملأ العلم كل جوانحه واستغرق عليه كل وقته. روي أن أخاه أحمد قد دخل عليه ذات مرة وهو يعظ في بعض المجالس فنظر إليه وأنشد يقول:

أخذت بأعضادهم إذ ونوا وخلَّفك الجهد إذ أسرعوا
وأصبحت تهدي ولا تهتدى وتُسمع وعظاً ولا تسمع
فيا حجر الشحر حتى متى تسن الحديد ولا تقطع[20]

---

[19] نفس المصدر، ٣٣٦.

[20] الزبيدي: إتحاف، جـ ١، ص ١٠. بالرغم من شدة هذا الكلام وقسوته فإن الإمام الغزالي لم يشغل نفسه بالرد على أخيه أحمد أو بمراجعته فيما قال وإنما أخذ من هذه الأبيات موضع العبرة ومضى ينفض جرابه من الدنيا أكثر فأكثر، إذ يعلق الزبيدي على هذه الأبيات بقوله: "فكان هذا سبباً لتركه علائق الدنيا). نفس المصدر ص ١١.

هذه الآبيات بلا شك قد تركت أثراً عميقاً في نفس الغزالي.

اعتزاله للتدريس بنظامية بغداد

ومع هذا المجد العظيم الذي حصله الإمام الغزالي وسبق به أهل عصره زهد فجأة في الدنيا وانصرف عنها بالكلية، اطرح الجاه وترك الأبهة، وتنازل عن كرسيه في المدرسة النظامية، وهو في قمة الشهرة، واعتزل التدريس وزهد في صحبة الوزراء ومشاهير العلماء وتوجه وهو على هذه الحالة من الزهد والرفض إلى زيارة الأرض المقدسة وأداء فريضة الحج، ثم دخل الشام بعد أن أتم هذه الفريضة، وأقام بها نحوًا من عشر سنين أو إحدى عشرة سنة يسيح في البلاد اعتكافًا وعبادة وزهادة وتأليفًا، وهو مع هذا كله يقسو على نفسه ويمعن في تهذيبها ويعمل على تحسين خلائقه بكل سبيل وقد أعانه انصرافه عن شواغل الدنيا وفراغ قلبه من شهواتها وقربه من الله أن يكتب كتابه الموسوعي الكبير ***إحياء علوم الدين*، وكتابه *الأربعين في أصول*** وغيرهما من الكتب في هذه الفترة المباركة من حياته، واستمر حجة الإسلام مشتغلاً بعلمه، منهمكًا في تصنيف الكتب والرسائل والتدريس للطلاب الذين كانوا يَفِدون عليه أثناء خلوته. وهنا لابد من وقفة للبحث في سبب اعتزال الإمام الغزالي للتدريس في النظامية.

ذكر الإمام الغزالي نفسه في كتاب المنقذ أنه اعتزل التدريس بنظامية بغداد لسبب ديني خاص به، ثم عاد إلى

التدريس مرة أخرى ولكن في نظامية نيسابور هذه المرة كما سنذكره بشيء من التفصيل فيما بعد، وكان رجوع الإمام إلى التدريس لهدف ديني وهو إصلاح النفس والغير والقيام بواجب الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كان اعتزال الإمام الغزالي للتدريس بنظامية بغداد مثيراً لتعجب بعض الباحثين دافعاً لهم إلى التفكير في أسباب أخرى غير ما ذكره الإمام الغزالي، وذلك لأن نظامية بغداد كانت تعتبر أشهر أكاديمية علمية في هذا البلد وفي العالم الإسلامي بل وفي العالم كله، فقد كانت النظامية تطل على الساحل الشرقي لنهر دجلة وكانت غنية بالأوقاف التي كانت تدر عليها المال الكثير، بل إن بغداد نفسها كانت تعتبر من أغنى حواضر العالم كله وأكثرها تقدماً وكانت العراق آنذاك هي قصبة مملكة الإسلام[٢١]، وكان حجة الإسلام أشهر أساتذة النظامية وأقربهم جميعاً إلى قلوب الخاصة والعامة.[٢٢]

ومع أن هذا القرار يخص الإمام الغزالي وحده وهو الذي ينبغي أن تكون كلمته فيه هي الفاصلة إلا أنه من حق العلماء أن يناقشوا وأن يجتهدوا في فهم ما يقوله العظماء وما يفعلونه في حياتهم ليصلوا إلى الحقيقة من خلال منظورهم الخاص.

---

[٢١] قدامة بن جعفر (ت: ٣٢٨ هـ): كتاب *الخراج وصناعة الكتابة* بشرح محمد حسين الزبيدي، العراق، دار الرشيد، ١٩٨١، ص ١٥٩.

[٢٢] انظر زويمر: حياة الغزالي ص ٦٨.

يرى بعض الباحثين كفريد جبر، على سبيل المثال، أن قصد الغزالي من اعتزال التدريس لم يكن بسبب البعد عن المظاهر واعتزال الأبهة والجاه، وذلك لأنه كان في مقدوره أن يفعل ذلك مع احتفاظه بمنصبه في نظامية بغداد، أي أنه كان يستطيع أن يدرس العلم الذي يترك به الجاه ويعلمه لطلبته ويدعو إليه، بل ربما كان هذا أجدى وأقوى أثراً من مجرد اعتزال التدريس، وهو عمل سلبي وبخاصة إذا عرفنا أن الغزالي قد رجع عن رأيه وقبل التدريس في نظامية نيسابور. ويرى جبر، مع إيمانه بصدق نزعة التصوف عند الإمام الغزالي وغلبته عليه، أن قرار الاعتزال جاء نتيجة لخوف الإمام الغزالي على حياته من الباطنية، الذين كانوا يحاولون اغتيال كل من يعترض سبيلهم من سياسيين، ووزراء، وحكام وعلماء، وكانت حركتهم أشبه بالشبكة السرية، التي تهددت جميع أركان الخلافة، وبخاصة أن قرار الغزالي باعتزال التدريس قد جاء متزامناً تقريباً مع نشاط الباطنية الإرهابي، حيث أنه قد أكثر منذ سنة ٤٨٦ هـ، من الكلام والكتابة ضد الباطنية وكشف مذهبهم وطريقتهم في استدراج العامة. كان الغزالي يومئذ على قمة الحياة العلمية وفي الوقت نفسه كان مقرباً من الخليفة، ومن قلب الوزير العالم نظام الملك الذي اغتالته الباطنية سنة ٤٨٥ هـ، وأثر اغتيالُه بلا شك على حياته وموقفه معاً، ومما تجدر الإشارة إليه أن نظام الملك قد خلع

على الإمام الغزالي لقب زين الدين وشرف الأئمة، وإن كانت مثل هذه الألقاب قد منحت لغير الغزالي في ظل الدولة السلجوقية، والظاهر أن هذا كان هو اتجاه الولاة في تلك الفترة، إذ كانوا يلقبون العلماء تقريباً لهم وتودداً إليهم. ويدعم فريد جبر افتراضه السابق، أولاً من ناحيتين، الأولى تأويله الخاطئ لعبارة عبدالغافر الفارسي: "انفتح عليه باب من الخوف"، إذ فهم منها أن باب الخوف الذي انفتح على الغزالي كان هو الخوف من الباطنية، وهذا الاحتمال لا تؤيده القرائن ولا سياقات الحوادث التي شكلت حياة حجة الإسلام، فالخوف الذي يعنيه صاحب المنقذ هنا هو الخوف من الله سبحانه وتعالى، ذلك الخوف الذي جعله يبحث عن اليقين، ويقلق ويضطرب من أجل الوصول إلى الحقيقة، وأعلاها وقمتها رضى الله عز وجل، وأما الثانية فهي قوله: بأن الغزالي قد اختار دمشق لتكون مكاناً لعزلته بعد اعتزال التدريس ببغداد دون أن يفسر لنا - أي الغزالي - في كتابه المنقذ أسباب هذا الاختيار، وبالبحث تبين لجبر أن الشام وفلسطين كانتا البلدين الوحيدين البعيدين عن الإرهاب الباطني، وأن أول حادث اغتيال يسجل للباطنية في هذه البلاد وقع سنة ٤٩٦ هـ. وإذن فخوف الغزالي على حياته كان من وراء خروجه من بغداد وبقائه بعيداً عنها وعن التدريس إحدى عشرة سنة، من وجهة نظر فريد جبر[٢٣] وهذا أيضاً تفسير خاطئ مبني على استقراء خاطئ

---

[٢٣] فريد جبر: انظر مقدمته على *المنقذ من الضلال*، والمستشرق الأمريكي دانكلن

للحوادث فتوجه الإمام الغزالي إلى الشام لم يكن لمعرفة توفرت له أنها آمنة من حركة الإسماعيليين، وأنها بمعزل عن نشاطهم، وفي تفنيد كلام جبر ينبغي أن نعرف أن كون بعض المصادر التاريخية لم تسجل حوادث إرهاب باطنية في الشام لا يعني أنها لم تكن موجودة فقد كان للباطنية نشاط في جميع أنحاء الخلافة، وربما كان نشاطهم في الشام أكثر من نشاطهم في غيرها ، فابن الجوزي يخبرنا في حوادث سنة ٥٠٥ وهي السنة التي توفي فيها الغزالي أن وقوع حادث اغتيال قام به أحد الباطنية وذلك عندما أرسل السلطان محمد إلى الإفرنج بالأمير مردود في خلق عظيم لمحاربة الصليبيين فوصل الأمير إلى جامع دمشق فجاء باطني في زي المكدين (الشحاذين) فطلب منه شيئاً ثم عاجله بضربة أصابت فؤاده، وكان من عادة الباطنيين أن يتستروا في زي العميان أو العرج وغير ذلك مما يأبه له الناس ثم ينقضون على فرائسهم.[٢٤]

بلاك ماكدونلد: سيرة الغزالي مع الإشارة بصفة خاصة إلى تجاربه وآرائه الدينية، بحث منشور في المجلة الأمريكية للدراسات الشرقية، ١٨٩٩، جـ ٢ ص ٧١-١٣٢، ومقدمة عبدالعزيز عبدالحق حلمي: على الرد الجميل، ص ٤٧،٤٨. وابن خلكان (أبو العباس شمس الدين: ٦٠٨-٦٨١هـ): *وفيات الأعيان*، جـ ٤، ص ٢١٧.

[٢٤] *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، جـ ٩، ص ١٦٧، ١٧١.

يضاف إلى ذلك أن الإمام الغزالي قد تنقل في عدة أماكن حيث زار الحجاز وزار الإسكندرية وأقام بها مدة إن صحت الرواية التي جاءت بها وهي رواية ابن خلكان. إن الغزالي ظل يواجه الباطنية ولا يهاب نقدها والتعرض لها في أي مكان حل فيه، وعلى أي حال ومهما يكن الأمر فإن حذر الإمام الغزالي من الباطنية إن وجد، لا يقدح في شجاعته وقوته في الحق وفي مواجهة الباطل، فإن علماء المسلمين يقررون جميعاً أن الحذر من الأوامر الدينية وقد أمر به الله سبحانه وتعالى المؤمنين في القرآن الكريم بقوله "**خذوا حذركم**"[٢٥]، والحذر مقام من مقامات الصوفية، وقد يكون الفرار إلى الله وليس فراراً من قدر الله، هذا مع أننا لم نجد تفسيراً لقرار اعتزال الإمام الغزالي يؤيد دعوى الخوف من الباطنية، إن خروج حجة الإسلام عن بغداد إنما هو جزء من منظومة حياته الروحية مجتمعة، لا ينفك، عنها تلك الخبرة التي استولت عليه وخطفته من مواقع الأضواء وتنزلات الثناء إلى الخلوة والعزلة، يقول الإمام الغزالي في المنقذ: "وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطع علائق القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

---

[٢٥] النساء: ٧١.

ثم لاحظت أحوالي ، فـإذا أنـا منغمـس فـي العلائـق ، وقـد أحدقت بي مـن كـل الجوانـب ، ولاحظـت أعمـالي ـ وأحسـنها التدريس والتعليم ـ فإذا أنا فيها مقبل علـى علـوم غـير مهمـة ولا نافعة في طريق الآخـرة .

ثم تفكرت في نيتي في التدريـس ، فـإذا هـي غـير خالصـة لوجه الله تعـالى ، بـل باعثـها ومحركـها طلـب الجـاه وانتشـار الصيت ؛ فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قـد أشـفيت علـى النار، إن لم أشتغل بتلافـي الأحـوال. فلـم أزل أتفكـر فيـه مـدة؛ وأنا، بعد ، على مقام الاختيار ، اصمم العـزم علـى الخـروج مـن بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحل العزم يومـاً ، واقـدم فيـه رجلا وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبـة فـي طلـب الآخـرة بكرة، إلا ويحمل عليـها "جنـد الشـهوة" حملـة فيُنفرهـا عشـية. فصارت شهوات الدنيا تجـاذبني بسلاسـلها إلـى المقـام، ومنـادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلـم يبـق مـن العمـر إلا قليـل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت عليـه مـن العلـم والعمـل رياء وتخييل! فان لم تستعد الآن للآخـرة، فمتـى تسـتعد؟ وإن لـم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطـع؟ فعنـد ذلـك تنبعـث الداعيـة، وينجزم العزم على الـهرب والفـرار!". ويسـتمر الإمـام الغزالـي في وصف حالته النفسية وتحليلها في الوقت الـذي أخـذ فيـه هـذا القرار فيبين لنا أنه ظل مـتردداً قريبـاً مـن سـتة أشـهر، أولـها رجب سنة ٤٨٨ هـ، إلـى درجـة مـرض معـها واعتقـل فيـها

لسانه عن الكلام، وأحس من نفسه بعجز تام عن الاختيار، فالتجأ إلى الله عز وجل أن يهديه فهداه إلى هذا القرار، فدبر له واحتال على الخروج من بغداد.

ولو كان الخوف من الباطنية هو الذي دفع بالإمام الغزالي أن يخرج عن بغداد لكان في إمكانه أن يختفي في مكان ما في هذه المدينة أو قريباً منها حتى يكون قريباً من أهله، هذا أولاً. وأما ثانياً: فما كان له أن يتردد هذا التردد في اتخاذ قرار اعتزال التدريس والخروج عن بغداد لأن من يستشعر الخطر وينتابه الخوف إلى هذا الحد الذي انتاب الغزالي لا يكون لديه وقت للتفكير في غير الفرار والهروب بنفسه من مصدر الخوف الذي يواجهه. وثالثاً: فإن الإنسان الخائف الذي يخطط للفرار بنفسه من عدوه ليس من السهل عليه أن يوزع معظم ما معه من المال على الفقراء ويستبقي بعضه فقط لنفسه كما فعل الإمام الغزالي وإنما، ومن وجهة نظر نفسية بحتة، يكون المرء في هذه الحالة أحرص الناس على ما في يديه وذلك تحسباً لأي ظروف قد يواجهها هو نفسه أو أهله، والذي نقطع به أن الإمام الغزالي قد ترك زوجته وبناته ورحل إلى بغداد بمفرده؛ ولو كان الخوف رائده لما عاد إلى وطنه بعد هذه الغيبة الطويلة، ولعلي أجدني منجذباً نحو تقرير أنه كان قد حزن حزناً شديداً على صديقه الوزير نظام الملك الذي اغتالته الباطنية، ولكن ينبغي أن نوضح أننا لا نقول أن هذا هو السبب الوحيد في

خروج الغزالي عن بغداد ولكنه قد يكون سبب من الأسباب التي حفزت الإمام الغزالي على مغادرة بغداد.

دعوته للتدريس في نظامية نيسابور

ظل الإمام الغزالي على هذا الحال الذي قد وصفناه، حتى انعقدت الوزارة لفخر الملك فأرسل إليه يطلبه للتبرك به والتعلم منه وإظهار علمه للناس، وألح عليه في الإقدام حتى ينشر علمه ولا يتركه حبيسًا فرحل الإمام الغزالي، تلبية لطلب هذا الوزير، إلى نيسابور مرة أخرى وهناك أشير عليه بالتدريس في النظامية فوافق الإمام الغزالي ونزل على طلب الخلافة والوزارة دفعاً للملامة والجفوة التي كان من المحقق أن تحدث بينه وبين دار الخلافة، كما قرر هو في المنقذ من الضلال. قبل حجة الإسلام التدريس بهذه المؤسسة العلمية المباركة، وجعل يعلم الطلاب ويشبع الراغبين في التعلم مع التمسك بما كان عليه من زهد وجلالة لا يفرط في شيء منها.[٢٦]

ولقد تعرض الإمام الغزالي في هذه الفترة لغمز الأعداء ولمز الحاقدين والحاسدين الذين لم يسلم منهم عظيم في التاريخ فلم يزدد بنقدهم إلا صلابة بل ربما كان حجة الإسلام يعاون أعداءه على نفسه تأديبًا لها وانتزاعًا لها من رداء كبرها وجموحها.

---

[٢٦] انظر الذهبي (شمس الدين، ت: ٧٤٨ - ١٣٧٤م): سير، جـ ١٩، ص ٣٢٥.

ولقد شهد عبد الغافر الفارسي مؤرخه بهذا التطور النفسي والتحول الروحي الكبير الذي انتهى إليه الإمام الغزالي سلوكًا ومعرفة، يقول عنه وهو من أخبر الناس به لطول صحبته له وقربه منه وحيدته في تقويمه: "ولقد زرته مراراً وما كنت أحدس في نفسي مع ما عهدته في سالف الزمان عليه من الزعارة وايحاش الناس والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف بهم كبراً وخيلاء واعتزازاً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو في المنزلة أنه صار على الضد وتصفى عن تلك الكدورات وكنت أظن أنه متلفع بجلباب التكلف متنمس بما صار إليه فتحققت بعد السبر (الاختبار) والتنقير أن الأمر على خلاف المظنون وأن الرجل أفاق بعد الجنون وحكى لنا في ليالٍ كيفية أحواله من ابتداء ما ظهر له سلوك طريق التأله وغلبة الحال عليه بعد تبحره في العلوم واستطالته على الكل بكلامه والاستعداد الذي خصه الله به في تحصيل أنواع العلوم وتمكنه من البحث والنظر حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم العرية (الخالية من) عن المعاملة (أي العلوم والأعمال الإلهية) وتفكر في العاقبة وما يجري وينفع في الآخرة فابتدأ بصحبة الفارمذي وأخذ منه استفتاح الطريقة (أي الصوفية) وامتثل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات والإمعان في النوافل واستدامة الأفكار والجد والاجتهاد طلبًا للنجاة إلى أن جاز تلك العقبات وتكلف تلك المشاق وما تحصل على ما كان يطلبه من مقصوده، ثم حكى أنه راجع العلوم وخاض في الفنون وعاود الجد والإجتهاد في كتب العلوم الدقيقة والتقى بأربابها حتى انفتحت له أبوابها وبقي مدة في

الوقائع وتكافؤ الأدلة وأطراف المسائل، ثم حكى أنه فتح عليه باب من الخوف بحيث شغله عن كل شيء وحمله على الإعراض عما سواه حتى سهل ذلك وهكذا هكذا إلى أن ارتاض كل الرياضة وظهرت له الحقائق وصار ما كنا نظن به ناموسًا وتخلقًا طبعًا وتحققًا؛ وأن ذلك أثر السعادة المقدرة له من الله تعالى. ثم سألناه عن كيفية رغبته في الخروج من بيته والرجوع إلى ما دعي إليه من أمر نيسابور فقال معتذراً عنه ما كنت أجوز في ديني أن أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين بالإفادة، وقد حق علي أن أبوح بالحق وأنطق به وأدعو إليه، وكان صادقًا في ذلك.[27]

ولقد كانت هذه المحادثة هي إشارة البدء في تأليف كتاب ***المنقذ من الضلال*** كما أشرنا إليه سابقًا. وهذا الكلام حكاه الإمام الغزالي أيضاً في المنقذ عند الكلام عن سبب معاودة نشر العلم بعد الإعراض عنه. وجاءت العودة إلى التدريس بعد عشر سنين أو إحدى عشرة سنة قضاها الإمام الغزالي في العزلة والخلوة، منقطعاً للعلم والعبادة وأعمال البر[28].

الغزالي يُكَلف من الخليفة المستظهر بالرد على الإسماعيلية

في عام ٤٨٧هـ / ١٠٨٥م ، وهو نفس العام الذي رحل فيه الإمام إلى نيسابور، عهد الخليفة المستظهر مع بداية

---

[27] - ابن عساكر تبيين كذب المفتري صـ١٩٤ - ١٩٥.

[28] نفس المصدر.

خلافته، إلى حجة الإسلام أن يؤلف كتاباً يرد فيه على الفرقة الإسماعيلية التي كان يعرف أتباعها في خراسان بالتعليمية فرتاح الغزالي لهذا التكليف وسر به وجاء أمر الخلافة موافقاً لرغبته ومسانداً له على مواجهة الباطنية، وألف الغزالي كتاب **المستظهري أو فضائح الباطنية** الذي تكلمنا عنه في مواضع أخرى في هذا الكتاب. كان خطر الباطنية آنذاك ينتشر في كل مكان وشررها يتطاير في أنحاء الخلافة مما تهدد البلاد والعباد بالخطر وتهدد حياة الرؤساء الكبار والعلماء العظام بوجه خاص حيث كان هؤلاء الباطنيون يغتالون الشخصيات الكبيرة في المجتمع ويهددون العلماء الكبار الذين يتصدون لكشف زيفهم ودحض أباطيلهم، وقد اعتدوا بالفعل على بعض الشخصيات في بعض الأماكن المتفرقة في أنحاء الخلافة. وقد قبل الإمام الغزالي التحدي فشهر سيفه على الباطنية بعد أن ألم بعلومهم ومناهجهم وأصول دعوتهم وبمصادرهم ومواردهم وانبرى يناقشهم ويتتبع آراءهم ويكشف أمرهم حتى أظهر للجميع حقيقة مذهبهم وخفايا دعوتهم وخطرهم على الإسلام والمسلمين. وقد تكلم الغزالي في فضائح الباطنية، وفي المنقذ من الضلال وفي غيرهما من الكتب التي ألفها في هذا الصدد عن خطر الباطنية أو التعليمية خصيصاً، ولا نشك في أن الباطنية كانت هي الخطر الأكبر سياسياً ودينياً واجتماعياً على المجتمع الإسلامي بأجمعه على عصر الغزالي، ونرى أن إقدام حجة الإسلام على مهاجمة هؤلاء المتوحشين فكريًا وعقائديًا يعتبر في حد ذاته

عملاً كبيرًا ونبيلاً وتضحية عظيمة من جانبه في سبيل الدين والمجتمع؛ فإن تأثير المحارب بالقلم لا يقل عن تأثير المحارب بالسيف، بل ربما تفوق عليه وبزه، فإن السيف إذا قتل فإنما يقتل فرداً أو أفراداً أما القلم فإنه قد يقتل جماعة بل ربما يقتل أمة وربما أحيا القلم أمة كذلك؛ ومن أجل ذلك رفع الله شأن القلم في القرآن الكريم فذكره مفرداً وجمعاً وفي مفتتح سورتين وفي أواخر سورة من سور القرآن[٢٩]، ونقول في هذه القرينة: إن الحروب في عصرنا الحاضر بوجه خاص هي حروب أقلام وأفكار ومعلومات وثقافات واستشفاف، هي حروب ضد النفس كما أنها حروب ضد النفيس. ومن هنا لابد من كلمة عن الباطنية لشدة خطرها والتباسها على كثير من الناس، فهي جرثومة مرض خبيث، قديم وحديث يوجد أو يمكن أن يوجَد في كل عصر وفي كل مصر،ويتزيا بأي زي.

يقول عبدالقادر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ-١٠٣٧م): "إن ضرر الباطنية على المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم مضرة من الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم ضرراً من الدجال الذي يظهر في آخر الزمان، لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوى الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهور شره. وفضائح الباطنية أكثر

---

[٢٩] سورة القلم: ٥. سورة ن: ١. سورة الكهف: ١٠٩.

من عدد الرمل والقطر (المطـــر)... وذكـــر أصـــاحب التواريـــخ أن الذين وضعوا أســـاس ديـــن الباطنيـــة كـــانوا مـــن أولاد المجـــوس وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم ولـــم يجـــرؤا علـــى إظـــهاره خوفـــاً من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أساساً مـــن قَبِلَـــهَا منـــهم صار في الباطن إلـــى تفضيـــل أديـــان المجـــوس، وتـــأولوا آيـــات القرآن وسنن النبي على موافقـــة أساســـهم."[٣٠]

ويقول البغدادي أيضاً: "والباطنيـــة لا يظـــهرون دينـــهم إلا لمـــن كان منهم ودعوتهم تقوم على المخادعـــة، إنـــهم يبطلـــون الشـــرائع والمعاد والعقاب، والجنة عندهم هي نعيـــم الدنيـــا، وأن العـــذاب فـــي اشـــتغال أهـــل الشـــرائع بالتكـــاليف الشـــرعية كـــالصلاة والصيـــام والحج والجـــهاد". "ويقولـــون أن أهـــل الشـــرائع يعبـــدون إلـــهاً لا يعرفونه ولا يحصلون منه إلا على اسم بـــلا جســـم، وهـــم يدّعـــون نبوة زرادتشت، والصابئون يدعـــون نبـــوة هرمـــس وواليـــس، ودور تيوس، وأفلاطون وجماعـــة مـــن الفلاســـفة، والباطنيـــة يرفضـــون المعجزات، وينكرون نزول الملائكة مـــن الســـماء بـــالوحي والأمـــر والنهي ويتأولون الملائكة على أتباعـــهم والأبالســـة علـــى أعدائـــهم ومخالفيهم، ويزعمون أن الأنبيـــاء قـــوم أحبـــوا الزعامـــة فساســـوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامـــة بدعـــوى النبـــوة والإمامـــة، وكل واحـــد منـــهم صـــاحب دور مسـبع إذا انقضـــى دوره ســـبعة تبعهم في دور آخر..."[٣١] ويزعـــم الباطنيـــة كذلـــك أن الأنبيـــاء لـــهم

---

[٣٠] الفرق بين الفرق ص ٢٦٩.

[٣١] نفس المصدر، ص ٢٧٩-٢٨٠

مخاريق وتصدر منهم أمور متناقضة، يقول أحد الباطنية بعد أن هاجم موسى وعيسى عليهما السلام: "ولا تكن كصاحب الأمة المنكوسة (محمد صلى الله عليه وسلم)، حين سألوه عن الروح، فقال: **"الروح من أمر ربي"**، لما لم يحضره الجواب. وبعد هجومه على موسى عليه السلام، يقول نفس المفتري: "ولا تكن كموسى في دعواه التي لم يكن له عليها برهان سوى المخرقة بحسن الحيلة والشعبذة ولما لم يجد المحق في زمانه عنده برهان (يقصد فرعون) قال له **"لئن اتخذت إلهاً غيري"** وقال لقومه **"أنا ربكم الأعلى"** لأنه كان صاحب الزمان في وقته".[٣٢]

وتقوم الدعوة الباطنية على الإباحية المطلقة، والتي تتقنع بعدة أقنعة للتمويه على الناس يقول هذا الباطني القيرواني في نفس الرسالة التي كتب بها إلى سليمان بن الحسن والتي ننقل منها: "وما العجب في شيء كالعجب من رجل يدعي العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء وليست له زوجة في حسنها فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي، ولو عقل الجاهل لعلم أنه أحق بأخته وبنته من الأجنبي! ما وجه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الإله الذي يزعمونه وأخبرهم بكون ما لا يرونه أبداً من البعث من القبور والحساب والجنة والنار حتى استعبدهم بذلك عاجلاً وجعلهم له في حياته ولذريته بعد وفاته خولاً واستباح بذلك أموالهم بقوله

---

[٣٢] نفس المصدر: ص ٢٨١.

"لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى" (الشورى ٢٣) فكان أمره معهم نقداً، وأمرهم معه نسيئة. وقد استعجل منهم بدل أرواحهم وأموالهم على انتظار موعود لا يكون، وهل الجنة إلا هذه الدنيا ونعيمها؟ وهل النار وعذابها إلا ما فيه أصحاب الشرائع من التعب والنصب في الصلاة والصيام والجهاد والحج".[٣٣] وهم يؤولون الصلاة على أنها موالاة إمامهم ومتابعته، والحج يعني زيارته وإدمان خدمته، والصوم عندهم هو عدم إفشاء سر إمامهم، وليس هو الإمساك عن الطعام والشراب، والزنا معناه: إفشاء سرهم، وهم يقولون بأن من وصل إلى اليقين سقطت عنه العبادة، ومعنى اليقين عندهم، ليس هو والموت كما جاء عن المفسرين في تفسير آية سورة الحجر: **"واعبد ربك حتى يأتيك اليقين"** وإنما هو معرفة التأويل وقد دعا القيرواني، المشار إليه، صاحِبَه سليمان بن الحسن إلى تشكيك الناس في القرآن والكتب السماوية ودعوتهم إلى إبطال الشرائع إلى آخر هذه الافتراءات التي لا نزال نرى مظاهرها ونلمس تأثيرها وإن اختلفت مسمياتها.[٣٤] وتنوعت أشكالها الأدبية، ومصادرها البشرية وحججها التبريرية.

كان الغزالي كما هو ظاهر حرباً على الباطنية لم يهادن في تعقبهم وفضح شأنهم والتحذير من شرورهم، ولو لم يكن لحجة الإسلام غير ادخال الباطنية في قمم لكفاه، وفي هذه القرينة

---

[٣٣] نفس المصدر ص ٨٢.

[٣٤] نفس المصدر ص ٢٨٠.

نقول أنه من الخطأ أن يعاب على الإمام الغزالي أنه لم يشر في كتاباته إلى الحروب الصليبية وأنه لم يتكلم عن اجتياح الصليبيين للقدس وبعض البلدان الإسلامية، فإنه رحمه الله كان يحارب في معركة أشد وأعتى، وهي معركته ضد التعليمية والملاحدة والإباحية، وربما لم يسمع الإمام الغزالي عن هذه الحروب لبعده عنها، وربما كانت له أقوال بشأنها لم تصل إلينا إذ نستبعد أن يتجاهل إمام كبير مثل حجة الإسلام حربًا استهدفت مقدسات المسلمين واجتاحت أراضيهم وبخاصة فأن الجهاد في هذه الحالة يعتبر فرض عين على كل مسلم، يحارب بالسيف أو يحارب بالقلم.

الاعتزال الأخير والاستعداد ليوم الرحيل

بحلول عام ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥م زهد الإمام العظيم في كرسي التدريس في نظامية نيسابور وترك بناته وتلامذته وشواغل الحياة الدنيا وعكف على عبادة الله تعالى وتصفية النفس والاستعداد ليوم الرحيل فلم يشغله شيء عن العكوف على تحصيل العلم والمعرفة وترقية السلوك، ولا ينبغي أن يؤخذ على الإمام الغزالي عزلته أو تبتله على أساس أن الإسلام قد حرم الرهبانية، وذلك لأن الرجل لم يعتزل الحياة إلا بعد أن أدى حق الله وحق المجتمع عليه وساند دعاة الإسلام وحكام المسلمين ببيانه وعلمه وجاهد في سبيل الله وصال وجال في سبيل الدفاع عن الإسلام، وترك من خلفه من يحمل علمه

ودعوته، وما عليه بعد ذلك أن ينقطع للزهد، وأن يعتزل المجتمع مع استمرار عنايته به ودعائه له وخدمته لطلبة العلم وأهل الطريق الذين ظلوا يلازمون ويفيدون منه حتى توفاه الله. مما تجدر الإشارة إليه أن الإمام الغزالي قد اعتبر خبرته الشخصية في هذا المجال مثالاً يحتذى يقول في ميزان العمل: "... ومن قلد أعمى فلا خير في متابعة العميان، واتباعهم أو شاب نشأ في طلب العلم وهو ذكي في نفسه، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم، ولكن بهذا النوع من العلم الذي تنبه (له). فمثل هذا الشخص مستعد للطريقين جميعاً فالأولى به أن يقدم طريق التعلم، فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم، فقد كفى المؤونة فيه تعب مَن قبله.[٣٥] وبهذا فقد أعطى الإمام الغزالي لعملية اعتزاله للتدريس، ولغط الحياة العامة والإقبال على المجاهدات الروحية إذا ما تهددت العالم فغوائل الحياة، قيمة عامة وعليا بحيث أنه أدخل هذه القيمة في ميزان العمل، وبالتالي فقد خرج بها عن نطاق الخبرة الخاصة التي تكلم عنها في كتابه المنقذ من الضلال إلى القيمة العامة التي يمكن أن ينتفع بها كل العلماء.

مصنفات الإمام الغزالي

ترك حجة الإسلام مصنفات عديدة في جميع العلوم المعروفة لأهل عصره فهو لم يترك باباً من أبواب العلم إلا

---

[٣٥] ميزان العمل، ص ٢٢٨.

وألف فيه ولا فناً من فنون المعرفة إلا سلكه وصنف فيه، قالوا إن تصنيفاته لكثرتها وزعت على أيام عمره فأصاب كل يوم كراسٌ [٣٦]، على أن السيد محمد بن الحسين الزبيدي الشهير بمرتضى قد نقل عن المناوي الذي نقل بدوره عن النووي في بستانيه عن الشيخ التغليسي قال إنه أحصيت كتب الغزالي التي صنفها ووزعت على عمره فخص كل يوم أربعة كراريس". يقول المرتضى: "وهذا من قبيل نشر الزمان لهم، وهو من أعظم الكرامات، وقد وقع كذلك لغير واحد من الأئمة كابن جرير الطبري، وابن شاهين، وابن النقيب، والنووي والسبكي، والسيوطي[٣٧]، ونضيف هنا الإمام الشافعي والإمام ابن حزم.

وجاء في *مفتاح السعادة* لطاش كبرى زاده : "قيل إن الإمام الغزالي له نحو خمسمائة مصنف. يروى أنه اجتمع في خزائن الشيخ أبي إسحاق الخرازي نحو أربعمائة مؤلف من مؤلفات الغزالي وينسب إليه أيضاً شعر.[٣٨] وبتصفح مؤلفات الغزالي نتبين أنها تدور حول العلوم العقلية والملل والنحل وتفسير القرآن والفقه وأصوله أو البحث في الزهد وأحوال الآخرة، وفي معايير ومنهج المعرفة الإسلامية وأهمها هي

---

[٣٦] – انظر عبدالقادر العيدروس . تعريف الأحياء بفضائل الإحياء مطبوع مع إحياء علوم الدين جـ٥ صـ١٠

[٣٧] انظر اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين جـ١، ص ٢٧، (ملاحق بدوي مؤلفات الغزالي، ص ٤٨٥).

[٣٨] انظر ملاحق مؤلفات الغزالي، ص ٤٨١.

الكتب التي رد فيها على الفلاسفة والباطنية وكتاب إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، هذا من ناحية الموضوع؛ وأما من ناحية الحجم فإن كتبه تتراوح ما بين الرسالة الصغيرة، إلى الكتاب الكبير ذي المجلدات الكثيرة، فقد أشار الشيخ العيدروس إلى كتاب ***ياقوت التأويل في تفسير التنزيل***، وقال إنه أربعين مجلدا، وكتاب الإحياء كتاب ضخم يقع في أربعة أجزاء كبيرة، وكذلك كتابه ***المستصفى*** وغيرها.[٣٩] ومن ناحية الموضوع فقد غطت مصنفات الإمام الغزالي فروع المعرفة على عصره، فقد كتب في الفقه وأصول الفقه وفي التفسير والفلسفة وعلم الكلام والوعظ والتربية، والمنطق وغير ذلك.

ولقد أثنى العلماء على كتبه وبالذات كتابه إحياء علوم الدين، الذي يعتبر بحق دائرة معارف في الدين والأخلاق، قال بعض المشايخ اعلم أن فضائل الإحياء لا تحصى بل كل فضيلة له باعتبار حيثياتها لا تستقصى..."[٤٠]

ونقل اليافعي أن الفقيه العلامة قطب اليمن إسماعيل بن محمد الحضرمي سئل عن تصانيف الغزالي فقال فيما قال: ("محمد بن عبد الله سيد الأنبياء، ومحمد بن إدريس الشافعي سيد الأئمة ومحمد بن محمد بن محمد الغزالي سيد المصنفين" ونقل اليافعي كذلك حكاية الفقيه المغربي ابن حرزهم مع كتاب

---

[٣٩] حول مؤلفات الغزالي انظر: تعريف الإحياء ص ١١، ١٢. ومؤلفات الغزالي للعبدالرحمن بدوي وملاحقه، وهو في ٥٧٣ صفحة.

[٤٠] – نفس المصدر صـ٤

إحياء علـــوم الديـــن إذ أنـــه لمـــا أراد حرقـــه رأى مـــن المنامـــات المفزعة ما صده ورده عن ذلـــك وحولـــه مـــن الكراهيـــة الشـــديدة للكتاب ومصنفه، إلى الحب الشديد للغزالـــي ولكتابـــه إحيـــاء علـــوم الدين، بل وتفضيل هذا الكتـــاب علـــى مـــا ســـواه. وقـــال الحـــافظ العراقي، الذي خرج أحاديث كتاب إحيـــاء علـــوم الديـــن عـــن هـــذا الأثر الضخم : (إنه من أجل كتـــب الإســـلام فـــي معرفـــة الحـــلال والحرام) وقال النـــووي: "كـــاد الإحيـــاء أن يكـــون قرآنـــا"، وقـــال الشيخ الكازروني : (لـــو محيـــت جميـــع العلـــوم لاســـتخرجت مـــن الإحياء) وكان بعض العلمـــاء يحفظونـــه عـــن ظـــهر قلب[٤١]. هـــذه الأقوال بلا شك لا تخلو من بعض المبالغـــة لكنـــها مبالغـــة مقبولـــة، وهي من قبيل المبالغات التي تنســـج عـــادةً حـــول العلمـــاء الكبـــار وحول مصنفاتهم، وكتاب إحياء علوم الدين قـــد أثـــر تـــأثيرًا عميقًـــا على الحياة العلمية والوعظية والمعرفيـــة والمنهجيـــة للمســـلمين.

هذا عن فضل كتاب إحياء علوم الديـــن واهتبـــال العلمـــاء بـــه، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الكتاب قـــد تعـــرض لـــهجوم بعـــض العلماء كما تعرض صاحبه أيضاً فقد أخـــذ عليـــه أبـــو الفـــرج عبـــد الرحمـــن ابـــن الجـــوزي (ت: ٥٩٥ هـــ، ١٢٠٠م) إيـــراده لأحاديث ضعيفة وحكايات غـــير مقبولـــة لا تصـــح، يقـــول: "كتـــاب الإحياء يضم أحاديث موضوعة وحكايـــات لا تصـــح"، ويعلـــل ذلـــك بقلة معرفة الغزالي بالنقل، ويقول: "فليتـــه عـــرض تلـــك الأحـــاديث

---

[٤١] – نفس المصدر صـــ٥ : ٦ ، وتبيين كذب المفتري ص ٢٩٣.

على من يعرف!، وإنما نقل نقل حاطب ليل".[٤٢] وقد صنف ابن الجوزي كتاباً يطعن فيه على الإحياء سماه ***إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء***[٤٣]. وقد تناول كتاب إحياء علوم الدين بالهجوم غير المتريث، من المحدثين الدكتور زكي مبارك في كتابه عن الغزالي[٤٤]، كما تناوله غيره من النقاد، وفي هذه القرينة نقول أن هذا الاعتراض نفسه قد وجه إلى إمام الحرمين الجويني، إذ قال بعض نقاده أن علمه بالحديث كان قليلاً برغم تبحره في الفقه[٤٥].

المنقذ من الضلال

في هذا البحث ينبغي أن نلقي بعض الضوء على كتاب المنقذ وذلك لكونه مصدراً مهماً، لا غنى عنه في معرفة حياة الغزالي وبخاصة تلك النواحي التي لا يستطيع الباحثون أن يلجوها ويسبروا أغوارها، وبوجه خاص ما يتصل بأزمة الشك التي انتابت الغزالي وميزته على علماء عصره فإننا نرتكز في معرفتها وتحديد أبعادها وآثارها أساساً على هذا الكتاب الذي نعتبره وثيقة لها أهميتها الكبيرة في تحليل شخصية الغزالي وتطوره النفسي والعلمي والعقلي.

[٤٢] كتاب المنتظم، جـ ٩، ص ٦٨، ١٧١. بدوي: ضمن ملاحق مؤلفات الغزالي ص ٥١١.

[٤٣] انظر ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ، ١٣٧٣م): كتاب البداية والنهاية، مؤلفات الغزالي، ص ٥١٧.

[٤٤] زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

[٤٥] حول موضوع نقد الغزالي، انظر بحثنا الغزالي بين الشك واليقين.

وبالرغم من صحة نسبة كتاب *المنقذ* إلى الغزالي بالأدلة المباشرة وغير المباشرة فإنه لم يلق نفس العناية التي لقيها كتاب إحياء علوم الدين، إذ لا نجد كلامًا للمعاصرين عنه، فعبدالغافر الفارسي مؤرخ الغزالي لم يذكره نصاً وإنما ذكر معلومات سمعها من الغزالي تتفق تماماً مع ما جاء بالمنقذ، ومما يلفت النظر أن الزبيدي قد أشار في كتاب اتحاف السادة المتقين إلى المنقذ من الضلال، ضمن مؤلفات الغزالي على هذا النحو: "... ومنها المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال بين فيه (أي الغزالي) غاية العلوم وأسرارها والمذاهب وأغوارها، ورد فيه على الحكماء الفلاسفة، ونسبهم إلى الكفر والضلال. وهو عندي". فهذه أول إشارة موسعة، إلى حد ما، إلى هذا الكتاب المهم، إذن فالزبيدي هو أول مؤرخ للإمام الغزالي ينص على أن الكتاب كان بحوزته، ولذلك فقد جاء وصفه للكتاب عن دراية.[٤٦]

ولعل إغفال المؤرخين لكتاب المنقذ يرجع إلى أنه كان من أواخر ما ألفه حجة الإسلام من كتب، مما جعل الكتاب غير معروف آنذاك للعلماء والنقاد، لذلك لم ترد إلينا فيه أقوال على نحو ما ورد بالنسبة لكتاب إحياء علوم الدين، والذي بين أيدينا إنما هو إشارات فقط إلى هذا الأثر العظيم الذي تركه الإمام الغزالي في السيرة الذاتية وفي التأريخ للعلوم والمعارف والآراء ولحركة المجتمع الإسلامي وللتيارات المذهبية التي كانت تسود فيه في ذلك الوقت. ويرجع الاهتمام بالمنقذ من

---

[٤٦] اتحاف السادة المتقين، جـ١، ص ٣٧، ٣٨. مؤلفات الغزالي: ص ٤٩٣.

الضلال إلى العصر الحديث إذ طبع عدة مرات وحقق على نحو ما ودرس وترجم إلى عدة لغات بل لقد ترجم عدة مرات في اللغة الواحدة، كما ذكرناه في مقدمتنا على المنقذ باللغتين العربية والإنجليزية.[٤٧]

يعتبر الإمام الغزالي شاهد عصر ومؤرخًا نافذ البصيرة عميق التحليل للحركات السياسية والمذهبية والعقائدية والعلمية على عصره. والمنقذ من الضلال قبل ذلك كله وفوق ذلك كله يعتبر نمطاً متميزاً في السيرة الذاتية والتحليل النفسي، وفي تحليل الآراء والأفكار وبالذات الأفكار العلمانية المتطرفة، فالكتاب من هذه الوجهة يعتبر وثيقة علمية وتربوية عالية القيمة كما أنه في الوقت نفسه يعد تحليلا نفسيًا دقيقًا لخلائق مؤلفه العلمية والنفسية، ولسنا مع البارون كارادوفو في زعمه أن ترجمة الغزالي لحياته العقلية في المنقذ فيها: "شيء من التكلف وعدم الإقناع من الوجهة السيكلوجية"[٤٨] إذ أن الكتاب نفسه لا يدعم هذا الزعم، هذا مع اعتراف كارادوفو ببلاغة الغزالي في كتاب المنقذ، ولقد ردد مثل هذا الرأي عبدالدائم البقري في

---

[٤٧] انظر كتاب المنقذ، تحقيق ودراسة وترجمة، واشنطن. الطبعة الثانية تحت الطبع.

[٤٨] – انظر الغزالي ترجمة عادل زعيتر صـ٤٧، ومن الجدير بالإشارة إليه أن الكتاب ظهر بالفرنسية عام ١٩٠٢، وظهر ترجمته العربية عام ١٩٥١ ونشر بالقاهرة. ويصف عبدالرحمن بدوي هذه الترجمة بأنها: "في غاية السقم وسوء الفهم، فضلاً على أن لغتها عفطية، غليظة، غلقة"، مؤلفات الغزالي، ص ١٢٢.

كتابه عن الغزالي كما بيناه في مقدمتنا باللغة الإنجليزية على كتاب المنقذ.

إن كتاب المنقذ من الضلال على صغر حجمه يمدنا بمعلومات مهمة للغاية عن حياة مؤلفه، وتطوره النفسي والعقلي والعلمي والمعرفي، وعن مشايخه ومعاصريه وعن رؤيته لهم، ويمدنا كذلك بمعلومات مهمة عن اهتمامات المجتمع الإسلامي والحكام المسلمين على عصر مؤلفه، لقد عرفنا من خلال المنقذ تلاطم الفكر الطائفي وصلابة عنق التعليمية وشدة بأسهم على المجتمع كله، لا سيما الحكام والعلماء فقد كانوا شأن ملاحدة كل عصر يسخرون منهم ويحرضون العامة ضدهم، ويثيرون الفتن والشبهات في عقول ضعاف المسلمين في المجتمع المسلم، وكانت الباطنية تتستر بالإسلام ولكنها كانت تستبطن عقيدة إلحادية معادية للدين وللمتدينين.

إن مطالع كتاب المنقذ من الضلال ليرى بوضوح كيف وقع المجتمع الإسلامي كله تقريبًا في حيرة بسبب فتنتهم، وإن الممعن في مصطلحات هذا الكتاب ليعرف ما كان يمر به المجتمع من محنة وفرقة وما كان يعانيه المسلمون من أمراض وعلل ظاهرة وباطنة، وإن كثرة استعمال الإمام لعبارات مثل **ميزان، معيار**، وألفاظ مثل **السكر، السكران، التضمخ بالنجاسة**، كل هذه وغيرها من المصطلحات الغزالية لها دلالتها النفسية وأبعادها الاجتماعية، في تصوير ما كان عليه مجتمع

الغزالي، كما أن كثرة استعماله لألفاظ وأمثلة طبية توحي بأن المجتمع المسلم - وبخاصة مجتمع المنتسبين إلى العلم - كان يعاني من أمراض مستعصية كالأهواء والنفاق والكبر والكذب والرياء وحب الدنيا والجاه، وتسلط الملحدين على القيمة الدينية إلى درجة جعلت الغزالي يقول هذه العبارة القوية في مغزاها " كان العلم أيسر علي من العمل".

ولذلك جاهد حجة الإسلام في أن يخرج عن إطار العلماء التقليديين الذين صار علمهم رسومًا وعبارات وشارات، وعاد غرضهم من العلم مجرد المباهاة وكسب المال والجاه، جعل الإمام من نفسه إمامًا متميزًا في علمه وسلوكه بحيث صار بحق حجة الإسلام ومجدد الدين في عصره، قال جماعة من العلماء رضي الله عنهم منهم الحافظ ابن عساكر في الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم: "أن الله تعالى يحدث لهذه الأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مائة سنة" لأنه كان رأس المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه، وعلى رأس المائة الثانية الإمام الشافعي رضي الله عنه، وعلى رأس المائة الثالثة الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه، وعلى رأس المائة الرابعة أبو بكر الباقلاني رضي الله عنه، وعلى رأس المائة الخامسة أبو حامد الغزالي رضي الله عنه. روي ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في الإمامين الأولين، أعني عمر بن عبدالعزيز والشافعي.[٤٩] ولقد تعاهدنا الله تعالى على مدار

[٤٩] كتاب تعريف الإحياء، ص ١١.

التاريخ الإسلامي أن يظهر العالم المصلح عند اشتداد الكرب وتكالب الأعداء وتهاون أهل الدين والعلم فيواجهه ويجابهه ويرد الناس إلى الله ويعيد الثقة في الدين إلى قلوب الناس ويجدد ما اندثر من عوائد وسنن الإسلام. وهذا الدين لا ينصر بالجماعة فقط وإنما ينصر بالأفراد الأقوياء الذين يهبهم الله تعالى حب الدين وحب التضحية والإيثار ويزودهم بالطاقات والمؤهلات اللازمة للقيادة الروحية والزعامة الدينية.

لقد قطع الغزالي شوطا بعيدًا وصعبًا ومحفوفًا بالمخاطر في سبيل إصلاح المجتمع الإسلامي حتى استقر أخيرًا في دار الصوفية، صوفية أهل السنة لا مبتدعة المتصوفة أو المستوصفة الذين اعتبرهم الغزالي عالة على الإسلام وعالة على الطريق، وهاجمهم في كتاباته كما هاجم الفلاسفة وأصحاب الآراء والدعاوى والبدع سواء بسواء. ولقد رضي الغزالي الصوفية طريقًا لأنه وجد كبار الأئمة من الفقهاء والمحدثين قد رضوها من قبله لأنفسهم طريقًا، ولأنه أيقن أن الصوفية الحقة إنما تستمد نورها من مشكاة النبوة التي لا نور وراءها يستضاء به كما يقول في المنقذ من الضلال. ولأن الصوفية تقوم على العلم والعمل معاً وتلتزم بالكتاب والسنة.

من المبادئ المهمة والبناءة التي قررها الغزالي في هذا الكتيب العظيم وجوب التسلح بالعلم وعدم التقليد، والوقوف على ما يقوله الغير والتعمق في فهم آراء الخصوم قبل التعرض لهم بالنقد أو التجريح، تطبيق العلوم الشرعية والتخلق بأخلاق الإسلام العملية، وقد مر بنا

قول الغزالي: "**العلم أيسر من العمل**"، وهذه قاعدة صالحة أرساها الإمام الغزالي، إذ أنه من السهل على الإنسان أن يلم بالعلوم ولكن ما أصعب أن يعمل بها، ليحصل على فوائدها وثمارها، والعلم هو المعيار الحقيقي لتمييز الحق من الباطل والقبح من الجمال والقيم السامية من القيم الهابطة والعلم هو الطريق إلى معرفة الله ومعرفة الأنبياء ومعرفة الرجال، ومعرفة الحق، بل ومعرفة النفس والتجربة هي أساس العلم اليقين، والشك العلمي المنهجي طريق موصلة إلى اليقين، ولكي نحصل على تجربة ناجحة ونتيجة يقينية لابد من إجراء التجربة عدة مرات للتأكد من صوابها وللتوصل من خلالها إلى الحقيقة وإزاحة الشك من نفوسنا وعقولنا. وسوف نسلط مزيداً من الضوء على هذا الموضوع عند الحديث عن قضية الشك عند الغزالي وديكارت.

ويؤكد الإمام الغزالي على نقطة مهمة يتفق فيها مع صاحب كتاب *إعجاز البيان في تأويل أم القرآن* "في أن العالِم هو فقط الذي يدرك حقائق الأشياء كما هي وعلى نحو ما يعلمها الحق، وغير هذا العالم لا يسمى عالمًا بمعنى أنه عارف باصطلاح بعض الناس أو باعتقاداتهم أو صور المفهومات من أذواقهم أو ظنونهم ومشخصات صور أذهانهم، ونتائج تخيلاتهم ونحو ذلك من أعراض العلم ولوازمه وأحكامه في القوابل، فإن رقاه الحق إلى مقام العلم الحقيقي فإنه يعلم أن الذي كان يعتقد فيه أنه علم محقق، كان وهمًا منه وظنًا، سواء صادف الحق من بعض الوجوه، وأصاب أو لم يصادف، بل وجد ما كان

عنده علمًا من قبل ظنًا فاسدًا، ويدرك حينئذ ما أدركه أمثاله من أهل الذوق العزيز المنال حسب ما شاء الحق سبحانه أن يطلعه عليه، وإن لم تتداركه العناية الإلهية فإنه لا يزال كذلك حتى ينتهي فيه الحكم المراد ويبلغ فيه الغاية المقصودة للحق تعالى".[٥٠]

وبهذا يتبين لنا الأهمية العلمية لكتاب المنقذ من الضلال في التأريخ لحياة الغزالي ومجتمعه، ولدراسة مرحلة الشك الذي تعرض له، والتي هي موضوع دراستنا في الفصل التالي.

---

[٥٠] - انظر عبد القادر أحمد عطا التفسير الصوفي دراسة وتحقيق لكتاب إعجاز البيان في تأويل أم القرآن القاهرة . المكتبة الحديثة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م . صـ١٦٤

الغزالي بين الشك واليقين

يمكن لنا أن نقول من البداية إن الشك المنهجي هو الأساس الذي ينبني عليه كتاب المنقذ من الضلال، ولكن قبل أن نتكلم عن خبرة الإمام الغزالي الروحية والنفسية والعقلية التي تتصل بسدى ولُحمة موضوع الشك عنده، ينبغي أن نبين أولاً ماهية الشك وحدوده ومعناه في اللغة وكذلك مفهومه عند أهل الاصطلاح وذلك قبل أن نبحثه في قرينة دراستنا لفكر الإمام الغزالي.

الشك (Doubt) : في اللغة هو نقيض اليقين (Certainty)، ويجمع الشك على شكوك. أورد الإمام ابن كثير في تفسيره لآية ٢٦٠ من سورة البقرة حديثا رواه الشيخان، وأورده الإمام البخاري بلفظه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نحن أحق بالشك من إبراهيم" "**وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي**" ثم قال في التعليق عليه: "فليس المراد بالشك هنا ما قد يفهمه من لا علم عنده بلا خلاف[٥١]، قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم تواضعاً منه وحباً في جده إبراهيم عليهما السلام وتقديماً له وإعلاناً منه أن شك الأنبياء عليهم السلام إنما هو شك تعليمي، المقصود به الخلق، وقد كان

---

[٥١] مختصر تفسير ابن كثير، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥-١٩٨١م، جـ١ ص ٢٣٦.

هذا اللون من الشك جزءاً من منهج ونبــوة إبراهيــم عليــه الســلام، وقد عده الإمام الغزالي ضمن الموازين الخمســـة التـــي ذكرهـــا فـــي كتابه *القسطاس المستقيم*، والتـــي أشـــرنا إليـــها فـــي الـــهوامش في تعليقنا على نص المنقذ. ومن معـــاني الشـــك فـــي اللغـــة: شُـكَ إذا أُلحق بنسب غيره، وشك إذا ظلع (عـــرج) وغمــز، والشـــك لـــذوق أو لصوق العضد بالكتف، والشك هو الخـــرق، وكـــل هـــذه المعـــاني تدور حول الشـــك بمعنـــاه الاصطلاحـــي أو العقلـــي وتتصـــل بـــه فالشك إذا أخذناه بمعنى إلحاق الشخص بنســـب غـــيره أفـــاد أيضـــاً شيئاً مـــن معنـــى الشـــك الاصطلاحـــي لأن المـــرء لا يكـــون فيـــه متحققاً بنسبة الأفكار إلى أصحابـــها أو إلـــى نوعـــها مـــن الصـــواب والخطأ أو الحق والباطل، وإذا أخذناها بمعنـــى ظلـــع أو غمـــز فـــي مشيته أخذنا منها معنـــى عـــدم القـــدرة علـــى الاســـتواء والمشـــي القصد، وكذلـــك الشـــاك فإنـــه مـــتردد متعـــثر، وإذا أخذنـــا الشـــك لصوق العضد بالكتف أفدنا منـــه التداخـــل والتشـــابك بيـــن الأفكـــار والرؤى وذلك هو حال الشـــك العقلـــي، وإذا أخذنـــا الشـــك بمعنـــى الخرق وجدنا فيه أيضاً معنى يلائـــم المفـــهوم الاصطلاحـــي للشـــك، فكأن الشاك قد حدث بعقله أو برأيـــه خـــرق أو خلـــل، بحيـــث يجـــد نفسه غير مستقر على رأي يثبت فيه ويعتمـــد عليـــه. [٥٢]

---

[٥٢] ابن منظـــور: لســـان العـــرب: جـــ ١٠، ص٤٥٢ ، دار صـــادر بـــيروت ١٤١٠هـــ-١٩٩٠م، الراغب الأصفاني: مفردات ألفاظ القرآن، دمشق وبـــيروت، دار القلم، والدار الشامية. ١٤١٢ هـــ-١٩٩٢م.

ويعرف المعجم الفلسفي الشك بأنه: "حال نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم، وذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع". وبأنه: "اضطراب ذهني يتميز بصعوبة الوصول إلى أحكام أو قرارات ثابتة". والشك نوعان: ١- شك مفرط وممرض وهو الشك في كل شيء وهذا الشك لا يمكن تطبيقه في الحياة العملية، وهو أشبه بشك السوفسطائيين، ٢- شك منهجي وهو مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث في الفلسفة، ويقوم على تمحيص المعاني والأحكام تمحيصا تاماً بحيث لا يقبل منها إلا ما ثبت يقينه. ومن أسس هذا الشك أيضاً ، تجريد الذهن من أي أحكام مسبقة وأن يتخلص الإنسان من الأفكار والعوارض الخاطئة، وأن لا يتسرع في حكمه وألا يقبل إلا ما ثبت ببداهة العقل صحته."[٥٣] هذا الشك هو الذي أرسى قواعده وهذبه الإمام الغزالي ثم جاء ديكارد فيما بعد فتبناه بعد أن كساه بحلته الخاصة وهندسه على طريقته الغربية ووفق لغته بحيث عاد ديكارد يعرف بالشك، ربما أكثر من واضع المنهج نفسه وهو الإمام الغزالي رحمه الله تعالى.

طبيعة شك الغزالي وطريقته:

يعتبر اعتراف الإمام الغزالي بهزيمته المؤقتة أمام هجمة الشك التي انتابته، وسيطرت عليه من باب الشجاعة الأدبية

---

[٥٣] المعجم الفلسفي، القاهرة، معجم اللغة العربية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ١٠٣.

الفائقة، والصدق التام مع الله ومع النفس ومع الناس، إذ أنه لم يخف ما ألم به من هواجس وشكوك في نفسه، بل تحدث بها، بشجاعة وأزاح الستار عنها، لم يمنع الإمام الغزالي من هذا الاعتراف مكانته الدينية ومكانة والده وأسرته وصحبته الصوفية، ولا الخوف من نظرة المجتمع إليه أو تشكك الحكام فيه، ولم يخش بأساً من إعلانها أن يهتبل بها خصوم الإسلام ويطيرون بها كل مطار. وهكذا أصحاب النفوس الكبيرة.

لم يتحدث الإمام الغزالي عن شكه وهو يتقلب في محنة هذا الشك بل لقد كان يعاني نفسياً وبدنياً من قلق ممرض وتوتر عضال أصابه بعقلة في اللسان وحبسة عن البيان جعلته عاجزاً عن الكلام ومع ذلك لم يلاحظ عليه أحد أعراض هذا الشك، لأنه كان يحاول أن يحتفظ بشكه لنفسه، ولذلك فقد ظل يدرس ويصنف ويناظر ويلاقي العلماء حتى غلبه الداء، فما كان إلا أن اعتزل التدريس وهجر المجتمع الذي رباه طفلاً وتعلم منه وأخذ عنه أستاذاً؛ وترك الأضواء ومكث يعاني وحده من وطأة علته ومحنته بسبب هذا الشك. ولولا أن الغزالي تحدث عن شكه مع تلامذته ومريديه، ثم كتب عنه فيما بعد في كتابه المنقذ لما سهل على الباحثين والمهتمين به أن يصلوا إلى تحديده ومعرفة أسبابه التي اعترضته وأجهدته إلى هذا الحد، ولما عرفوا الأسباب الحقيقة والآثار التي ترتبت على هذه الظاهرة وكما أوضحها هو بنفسه، ولو قدر وفقد كتاب المنقذ من

الضلال لما استطعنا أن نترجم لمرحلة مهمة وحساسة من حياة صاحبه العلمية والعملية فهذه الدقة في تلك المرحلة التي ميزته عن العلماء ووضعته على قمة عالية في تاريخ الإسلام، بل في تاريخ العلم والمنهجية العلمية في العالم كله ما كان لأحد أن يطلع بها غير الإمام الغزالي.

لقد أثر الغزالي تأثيراً كبيراً على الفلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي وعلى من جاء بعدهما، مهما كان شكل هذا التأثير ودرجته. استطاع الغزالي بفضل منهجه أن يهز ثقة الناس في الفلسفة وتسليمهم لها وأن ينفي عنها العصمة التي كانت تنسج حولها، ويعلي بدلاً من ذلك من قيمة الوحي والنبوة، ويجعل الوحي وليس العقل هو المسيطر والمهيمن وهو المنبع الأصيل لكل العلوم والأنشطة العقلية، ويكفي أن حجة الإسلام قد فرض بمنهجه النقدي على فلاسفة المغرب العظام كابن باجة وابن طفيل وابن رشد، موضوع التفكير الذي شغلهم طوال حياتهم، واستنفذ منهم مجهوداً كبيراً كما لاحظ بحق الدكتور عبد المعطي بيومي.[٥٤] وقد تأثر بالإمام الغزالي خلق كبير من العلماء والمفكرين منهم على سبيل المثال أبو البركات البغدادي المعروف بابن ملكا (ت: ٥٤٧هـ) هذا في العالم الإسلامي وفي العالم الغربي تأثر بالغزالي القديس الإيطالي توما الأكويني والفيلسوف الفرنسي ديكارت والسير هاملتون من

[٥٤] انظر كتابه: الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٢م، جـ٣ ص ٥.

رواد المنهجية الغربية وغيرهم، كما سنذكره بشيء من التفصيل فيما بعد. وقد توقفت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه عند المنهجية العربية الأصيلة التي أثرت في الغرب معربة عن إعجابها الشديد بمفكري الإسلام. واستشهدت الكاتبة الألمانية بقول عبداللطيف البغدادي (ت: ١١٦٢م): "إن ما تراه أعيننا أصدق بكثير مما نقرؤه" ثم علقت على هذه العبارة بقولها: "هذه الجملة المعبرة التي إن دلت على شيء فإنما تدل على عقلية العرب الناقدة، طبيب وعلامة من أصفياء صلاح الدين يدعى عبداللطيف أمضى حياته متنقلا في كل مدن إمبراطورية المشرق، وعلم في مدارسها العالية. وكان أينما ذهب وأينما حط الرحال يسخر عينيه وعقله باحثاً منقباً مستفهما عن الحقيقة ... إلخ".[٥٥] أشارت زيغريد لأكلام أبي بكر الرازي: "الأطباء الأميون والمقلدون، والأحداث الذين لا تجربة لهم، ومَنْ قَلَت عنايته وكثرت شهواته، قتّالون".[٥٦]

وسوف نتحدث عن تأثر الإمام الغزالي من جانب آخر في هذا الصدد بأساتذته إلا أنه ينبغي أن نعرف أولاً المصطلحات الغزالية، وبوجه خاص مصطلح الشك عنده.

---

[٥٥] انظر شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، ١٤١٣-١٩٩٣، ص ٢٧٠.

[٥٦] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء جـ٢، ص ٣٥٠، و هنكه ص ٢٥٨، ٢٥٩.

وقبل أن نبحث في مفهوم الشك عنده ينبغي أن يكون واضحاً في أذهاننا أنه لم يكن شكاً اعتقادياً، وإنما كان شكاً علمياً ومنهجياً. إن الغزالي لم يشك قط في وجود الله أو في وجود نفسه، ولم يتوقف لطلب الدليل على وجود الله، وإنما كان شكه للتوصل إلى الحق الذي كان يملأ قلبه وعقله وذلك من طريق العقل والبرهان. إنه بدأ باختبار أدواته المعرفية ووسائله الإدراكية لكي يتوصل إلى اليقين التام، وليتضاعف إيمانه ويترسخ أكثر في القلب بحيث يصبح حجة الإسلام من ثم أشد تأثيراً عندما ينقله إلى الآخرين، أو يواجه به الملحدين.

كان شك حجة الإسلام من باب شك نبي الله إبراهيم عليه السلام، يعني أنه كان شكاً للاطمئنان لا لتأسيس الإيمان، فقد قال إبراهيم عليه السلام لربه عندما سأله الله تعالى قائلاً: "**أولم تؤمن؟ قال بلى**" أي نعم أنا مؤمن يا ربي "**ولكن ليطمئن قلبي**"، فاطمئنان القلب معناه تقوية إيمانه وترسيخ معاني الإيمان فيه، فكلمة شك عند الغزالي إذن تقابلها كلمة يقين أو اطمئنان، أو تقليد من حيث البحث والنظر وليس من حيث الاعتقاد، وقد ظل الإمام الغزالي منذ صغر سنه يتساءل ويبحث ويفحص ويتعلم ليخرج من دائرة التقليد إلى أفق الاستبصار أو الفهم الواسع مع الإيمان العميق بالله تعالى في الوقت نفسه.

ولقد استطاع الإمام الغزالي بدأبه، ومثابرته في طلب العلم، أن يحل عن نفسه رابطة التقليد ويكسر زجاجته وأن يصل إلى العلم اليقيني، كما قرر في بداية كتاب المنقذ.

يقول في كتابه ميزان العلم: "فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر". ولقد نتج عن شك الغزالي أيضاً إزاحة التناقض المتوهم بين الوحي والعقل الصحيح، رفض الإمام الغزالي التقليد لأن التقليد يحتوي على خطورة دينية وعقلية واجتماعية، والمقلد عادةً غير آمن في نفسه، وهو عرضة دائماً للرياح تزحزحه وتبعده عن إيمانه بحسب قوتها، وبحسب ضعفه هو في نفسه، أو على الأقل فإنها تضعف يقينه، وتشككه في معتقداته، وتصيبه بربكة وحيرة وخمول ذهني، وإذا كان التقليد فيه خطورة على المسلم فإن العلم الذي لا وازع له من الدين يعتبر كذلك خطراً، بل أشد خطرًا على الإنسان من التقليد، وهذا ما حاول الغزالي أن يثبته من خلال شكه، فلقد واجه الغزالي هؤلاء الذين ضلوا بخروجهم عن الإيمان بدعوى الفكر والفلسفة والمنطق، وأبان خطأ هؤلاء المقلدين وحمقهم في تأثرهم بالفلسفة والعلوم العملية، وبخاصة فيما يمس المسائل الدينية. وذكر الغزالي في التدليل العقلي على ذلك أن المقلد قد ينبهر بدقة براهين الفلاسفة والعلماء في العلوم الهندسية، وعلوم الطبيعة والفلك فإذا ما تكلم هؤلاء الفلاسفة والعلماء في مسائل الدين على الخطأ والكفر، قلدهم من لا يحسن التميز في

كفرياتهم، لأنه يظن أنهم مجيدون في هذه المسائل إجادتهم لما تخصصوا فيه من هندسة وطب وعلوم عملية بشكل عام.

إن الإمام الغزالي لم يسع إلى تحصيل اليقين من خلال العلم الموصل إليه في ذاته، وإنما من خلال العلم الملتزم بالدين والتقيد بقيم الشرع، إنه بحث عن اليقين العلمي الموصل إلى اليقين في الاعتقادات، وعن المنهج الذي يدل على الخالق، ويلزم العقل بالوقوف عند حده لا يتعداه إلى غيره. وينبغي أن يكون واضحاً أن ما وراء الطبيعية هو أيضاً وراء طور العقل في فلسفة الغزالي ومنهجيته وفي الفلسفة الإسلامية بشكل عام. وحتى نتعمق في فهم موضوع الشك عند الإمام الغزالي ينبغي أن نعرض بعض أقواله في هذا الصدد ثم نعلق عليها ونحللها ونستخرج منها النتائج المترتبة عليها يقول: "وقد كان التعطش إلي درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله له وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عليّ العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله على وسلم، حيث قال: (كل مولود يولد على الفطرة

فأبواه يهودانه أو ينصرانـــه أو يمجســـانه)[٥٧]، فتحـــرك بـــاطني إلـــي طلب حقيقة الفطـــرة الأصليـــة، وحقيقـــة العقـــائد العارضـــة بتقليـــد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هـــذه التقليـــدات وأوائلـــها تلقينـــات وفي تمييز الحق منها عن البـــاطل اختلافـــات. فقلـــت فـــي نفســـي: أولا، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بـــد مـــن طلـــب حقيقـــة العلم، ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقينـــي هـــو الـــذي ينكشـــف فيـــه المعلوم انكشافاً لا يبقـــى معـــه ريـــب، ولا يقارنـــه إمكـــان الغلـــط والوهم، ولا يتسع العقل لتقدير ذلك، بل الأمـــان مـــن الخطـــأ ينبغـــي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تَحَدَّى بإظـــهار بطلانـــه مثـــلاً مـــن يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعبانـــاً، لـــم يـــورث ذلـــك شـــكاً وإنكـــاراً فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة؛ فلـــو قـــال لـــي قـــائل: لا ، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلـــب هـــذه العصـــا ثعبانـــاً، وقَلَبَها، وشاهدت ذلك منه، لـــم أشـــك بســـببه فـــي معرفتـــي، ولـــم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفيـــة قدرتـــه عليـــه! فأمـــا الشـــك فيما علمته فلا. ثم علمت أن كل مـــا لا أعلمـــه علـــى هـــذا الوجـــه ولا أتيقنه، هذا النوع من اليقين، فـــهو علـــم لا ثقـــة بـــه ولا أمـــان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلـــم يقينـــي".

ويمضي الغزالي في كتابه المنقـــذ فيبيـــن لنـــا أنـــه اتجـــه إلـــى فحص ما معه من علوم فوجد نفســـه عـــاطلاً مـــن علـــم موصـــوف بـــهذه الصفـــة، أي خـــال تمامـــاً مـــن الشـــك، إلا فـــي الحســـيات

---

[٥٧] الحديث رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

والضروريات، لذلك بدأ يختبر الحسيات والضروريات فوجدها أيضاً من جنس أمانه (أي تسليمه) الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أكثر الخلق في النظريات، وانتهى به التشكك في الحسيات والضروريات إلى عدم التسليم بها والأمان معها لأنها لا تسلم من الخداع. فقد الإمام الغزالي إذن الثقة بالحسيات المتلاقاة من الحواس، إذ رأى أن حاسة البصر مثلاً وهي أقواها تنظر إلى الظل فتراه غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر العين كذلك إلى الشيء الكبير كالكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار، وهكذا. وهذا كلام في غاية المنهجية ودقة والملاحظة، ونتساءل ما الذي جعل الغزالي لا يفكر في أن الحواس يمكن أن تعطي أحكاماً صحيحة؟ وأنها هي التي تمدنا بالمعلومات الصائبة وأنها في حالة العجز يمكن أن تستعين بأسباب وأدوات تقويها؟ فالعين مثلاً يمكن أن تكتشف من خلال الميكرسكوب الأحجام الصحيحة للأشياء البعيدة، والأذن كذلك من الممكن أن تلتقط الأصوات البعيدة عن طريق مكبر الصوت وهكذا، ونتساءل أيضاً لماذا أعطى الغزالي هذا الحكم على الحواس؟ والحواس لا غنى عنها في العلم التجريبي، وما الذي شككه في المعلومات التي تنتقل بالحس؟ إنه العقل كما يقول الغزالي، العقل هو الذي أبطل الثقة

بالمحسوسات، ولكن الغزالي لم يتوقف عند حاكم العقل بعد أن أثبت من خلاله خطأ الحواس، ثم تعداه عن طريق الشك في قدرته هو نفسه، أي العقل، وذلك بطريقة حوارية داخلية أجراها الغزالي بينه وبين نفسه، وبينه وبين الحواس والعقل، وكأن الإمام الغزالي قد نصب نفسه قاضياً يقضي بين هؤلاء الشهود يصوب هذا ويخطأ ذاك.

انتهى حجة الإسلام أيضاً إلى أن العقل لا يستطيع أن يصل بمفرده إلى اليقين لأنه قد ينخدع هو الآخر، وقد تكون معطيات العقل ليس لها وجود حقيقي مثل معطيات الرؤيا المنامية في الليل، إذ قد يرى النائم في منامه صوراً وألواناً وأفكاراً وغير ذلك، ثم هو لا يجدها عندما يستيقظ من النوم، فلما لا تكون رؤى العقل كذلك على هذه الحال؟ هكذا تسأل الغزالي، وهذه هي قمة ما وصل إليه الإمام الغزالي من شك، أعني فقد الثقة في الحواس، وفقد الثقة في العقل ورفض التقليديات، فماذا بقي له إذن؟ وماذا بقي أمامه بعد ذلك؟ هل وقف الإمام الغزالي كالغريق في البحر لا قوة عنده على السباحة ولا آلة له تساعده على النجاة؟ كلا، لقد بقي أمامه ومعه القلب الذي لم تهتز ثقته، الله الذي انتشله من هذا الفراغ الهائل الذي سبح فيه كثير من الملاحدة فتاهوا ففقدوا أنفسهم فتهوا إلى الأبد بسبب توقفهم عند هذا الحد من الشك، وبقي معه الذوق والكشف والإلهام، تقدم الغزالي إذن في اتجاه الروحانيات وظل يبحث عن العلاج وعن

وسيلة للخروج من هذا الفراغ ولكنه كان في حاجة أيضاً إلى الدليل، الدليل الذي يقنعه بأن الحواس والعقل أحكامها غير قاطعة ولا مانعة، أضف إلى ذلك أن الذي كان يطلبه الغزالي أيضاً، وهو اليقين قامت دونه معضلة، هذه المعضلة تتمثل أن الدليل يتطلب أن يتركب من العلوم الأولية والعلوم الأولية كانت محل شك الغزالي فمن أين يأتي الدليل إذن؟، ظل الغزالي يعاني من هذا التردد والحيرة من قريب من شهرين لم يعرب عما كان بداخله لأحد، ولم يتكلم عنه حتى شفاه الله وجاءه الدليل من أعلى، وعادت الصحة إليه من يد القدرة، ولكن العقل لم يفلت منه، ولم يفر الغزالي كذلك من سلطان العقل، بل جمع باقتدار بين دليل العقل ودليل النقل، ولم يغب دليل الوحي عن قلبه ووعيه فهو لم يقبل أن يضحي بالعقل ولا بالوحي كذلك، بل ظل متمسكاً بهما، حتى وصل إليهما. رجع الغزالي إلى حيث بدأ، ولكن بيقين هذه المرة فصدق الضروريات العقلية وقبلها، ووثق بها دون نظم دليل أو تركيب كلام، بل بنور قذفه الله في صدره، وذلك النور هو الكشف، وهو مفتاح أكثر العلوم والمعارف. وبهذا استطاع الإمام الغزالي أن يمد الطريق ويمهده بين العلوم العقلية والعلم النقلي والعلم الكشفي وأن يصل إلى التصوف من طريق علمي معرفي، وليس من طريق الرياضة الروحية وحدها. يقول الإمام الغزالي في اتجاه موضوع الشك أيضاً "فجانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة

أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك... ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنزل للطلب، فناهيك به نفعا، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر يبقى في العمى والضلال.[٥٨] ومثل هذا الكلام لا يقوله إلا حجة الإسلام.

ويقول مؤلف المنقذ أيضا: "وما لم يسبق سريعا إلى الأفهام فلا يصلح للإفحام"، "إن المتحير إن قال أنا متحير ولم يعين المسألة التي هو متحير فيها يقال أنك أنت كمريض يقول أنا مريض ولا يذكر مرضه، ويطلب علاجه، فيقال له ليس في الوجود علاج للمرض المطلق بل لمرض معين". "المتحير بين المذاهب المتفرقة، والاختلافات المتقابلة لم يلزمه الاصغاء إليك دون خصمك"، هذا كلام نقله الغزالي عن التعليمية أو وضعه على ألسنتهم تمثيلا لحجتهم، ثم رد عليه في المنقذ، ورده هذا يمثل جزءاً من منهجية الرد والمعارضة، أي أنه ينبغي على من يرفض التقليد أن يكون لديه الدليل على صحة ما يريد أن ينقل الناس إليه أو يرى أن يزحزحهم عنه. ويقول في ضرورة تأكيد البحث عن البرهان المؤدي إلى اليقين: "وترد عليك أسئلة

---

[٥٨] ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٦٤ ص ٤٠٩.

المعجزات، فإذا كان مستند إيمانك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة ، فينجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشكال والشبهة عليها ، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك ، حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدرى ، ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد. فهذا هو الإيمان القوي العلمي". ونلفت النظر في هذه القرينة إلى أن عناوين الإمام الغزالي الكثيرة في هذا الصدد لها دلالتها أيضاً في معرفة عقليته القلقة الباحثة دائماً عن اليقين وعن الصواب، فمن عناوينه المنقذ من الضلال، معيار العلم، محك النظر في الرد على الباطينة، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، القسطاس المستقيم، مفصل الخلاف، وغير ذلك.

بحث في أصول الشك عند الإمام الغزالي

يرى الدكتور الفيومي أيضاً أن الإمام الغزالي لم يبدأ مذهب الشك من فراغ، مادام أنه قرر أن الشك عبارة عن حالة ذهنية ونفسية تثور في ذهن صاحبها عندما يتمرد على التقاليد ويرفض التقليد، فحجة الإسلام مدين لأساتذته في هذا المنهج وبالأخص إمام الحرمين الذي يقول: "لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألف ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم وعلومهم الظاهرة وركبت البحر الخضم، وخضت في الذي نهى أهل الإسلام

عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الذكر من التقليد. الآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز".[٥٩] إن من يسمع هذا الكلام من أستاذ رباني لجدير بأن يصل به إلى المدى الذي وصل إليه الإمام الغزالي وبخاصة إذا كان يمتلك المواهب والملكات الطبيعية وحاسة الحب الفطري للعلم التي كان يمتلكها الغزالي. إن الأمر بين الجويني والغزالي كان أكثر بكثير من تأثير وتأثر، بل كان أقرب إلى الطبع والانطباع وهذا لا يقلل من شخصية حجة الإسلام أو ينال من مكانته العلمية أو ريادته لمبدأ الشك العلمي بأي حال من الأحوال، فإنه لو لم يكن الغزالي ذا طبيعة خصبة وعقلية ثاقبة وذهن متوقد لاقط لماتت في تربة طبيعته غراس أستاذه وبذوره ولما أعينت وأثمرت وبسقت.

وبالإضافة إلى ما نقلناه من كلام إمام الحرمين الجويني نشير إلى تحديده للأسس التي يرتكز عليها الجدل فهي تتصل بكلامه في الشك على نحو ما، يقول: إن تحديد معالم الحقيقة لا يكون انطلاقاً من مذهب متعقل مسبق في تفسير الوجود الخارجي ولكنه يخضع لأصول منهج ثابت لكشف الحقيقة يعتمد على الاستقراء أو الاستدلال طبقاً لطبيعة الموضوع المطروح على بساط البحث.

---

[٥٩] السبكي: طبقات، جـ٣ ص ٢٦٩، والفيومي: الإمام الغزالي، ص ٩٩.

إن المعرفة المنبثقة من طريق الحواس لـــها درجـة الضــرورة نفسها مـــن حيــث إثبــات الوجـود الخــارجي، كالمعرفــة العقليــة بالنسبة للبدهيات، أي أن الإمـــام الجوينـــي يـــأخذ بـــالحس كمصـــدر للمعرفة إلى جـــانب العقـــل كملكـــة ذهنيـــة، وإلـــى جـــانب القلـــب كالإيمان بالوجود، وكذلك الخبر الـــذي لـــه قـــوة البرهـــان، وتنقســم الموضوعات عند إمام الحرمين إلى مـــا هـــو محســـوس وإلـــى مـــا هو متعقل، وإلى ما هو قلبـــي، كموضـــوع الإيمـــان، وكلـــها محـــل تصديق.[٦٠] وهناك مشابهة أخرى بيـــن كـــلام الغزالـــي فـــي المنقـــذ بالنسبة لعلة تحديد عدد الصلوات ومـــا تشـــتمل عليـــها مـــن أقـــوال وأفعال، وما قاله إمام الحرمين عند الكلام عـــن القلـــب والعكـــس إذ يقول: "وقد يكون السؤال مقلوبـــاً بعـــوده علـــى الســـائل مـــا يـــروم (يقصد) من الخلاف لما أثبتـــه المســـؤول: مثـــل أن يســـأل فيقـــول: لمـــا خـــص الله الصلـــوات بـــالخمس - دون الســـت أو الســـبع أو العشر؟ فيقال: ولـــو خـــص بمـــا زاد عليـــها أو نقـــص كـــان هـــذا السؤال قائماً! وكذلك إذا سأل بمثـــل هـــذا عـــن أعـــداد الركـــوع، أو السجود أو الركعـــات، أو الأركـــان؟ وكذلـــك إذا قـــال لمـــا خـــص الحج في العمر بمرة - دون مرتين أو أكثر؟ وكذلـــك إذا قـــال: لمـــا خص الزكاة نصابها وفروضها بمـــا قـــدر دون غيرهـــا؟ وكذلـــك إذا قال: لما خص من جملـــة الأشـــهر بصيـــام رمضـــان دون غـــيره؟

---

[٦٠] انظر: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، مطبعة الحلبـــي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص ٤٧، ٥٢٩ وما بعدها.

وغير ذلك من المقادير في الأنكحة والطلاق والعدد والحول في الرضاع، عاد عليه السؤال ولو كان الأمر بخلافها.[٦١]

ومن المهم جداً أن نشير إلى أبي بكر الطيب الباقلاني هنا في هذه القرينة إذ أن له كلمات وآراء تضيف إلى موضوع الشك وتقوي إمكان انتقال المنهج الشكي عند الإمام الغزالي وبعض علماء المسلمين، إلى فرنسا وأوروبا بشكل عام، يقول في تعريف العلم الضروري أنه: "علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه، ولا الارتياب به.."[٦٢] ويقول أيضاً في باب الكلام في مدارك العلوم: "يقع العلم بالمعلوم من ستة طرق، فمنها الحواس الخمس... وكل حاسة من هذه الحواس تختص في وقتنا هذا إلى عادة جارية، بإدراك جنس أو أجناس..."[٦٣] ويقول في الضرب السادس من مدارك العلوم: "ضرورةً تُخترع في النفس ابتداءاً، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس، كل علم

---

[٦١] نفس المصدر، ومن المفيد أن نعرف معنى القلب والعكس عند إمام الحرمين: القلب أي قلب المسألة على قائلها، ومقابلته ومقابلته بنقيضها في دعوى الضوورة. وقد يكون السؤال مقلوباً بعوده على السائل. والقلب والعكس ضرب من المقابلة، والمقابلة تقع في الدعاوى، التي هي المذاهب وغيرها. (ص ٢١٧-٢١٩). وانظر المنقذ أول باب القول في معاودة نشر العلم.

[٦٢] نفس المصدر ص٩.

[٦٣] كتاب التمهيد، تحقيق ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧، ص ٩.

الإنسان بوجود نفسه، وما يجد فيها من الصحة والسقم، واللذة والألم، والغم والفرح، والقدرة والعجز، والإرادة والكراهية، والإدراك والغي، وغير ذلك مما يحدث في نفسه (أي في نفس الإنسان) مما يدركه الحي إذا وجد به، ومنه أيضاً العلم الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصد، ومن يقصده بخطابه دون غيره، وأنه قاصد إلى اكتساب ما يوجد به من ضروب مقدوراته من الكلام وغيره..." ومنه أيضاً العلم بخجل الخَجِل ووجل الوجل ، والعلم بالشجاعة... ومنه أيضاً العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده كالعلم الواقع عند أخبار المخبرين تواتراً عن الأنبياء والبلاد إلخ.."[٦٤]

مدارس الشكاك القديمة بين المنهجية والعبثية

أشرنا فيما سبق إلى مدارس الشكاك وعلى رأسها السوفسطائيون[٦٥] والتي ورد ذكرهم على لسان الإمام الغزالي

---

[٦٤] نفس المرجع ص ١٠.

[٦٥] وردت إشارة الإمام الغزالي إلى السوفسطائية في أول كتاب المنقذ، عند وصفه لحالته وهو يعاني من الشك، تحت عنوان: *مداخل السفسطة وجحد العلوم*، وهو العنوان الأول من كتاب المنقذ، وقد تكلم فيه الغزالي عن طبيعة شكه وجعل شكه من باب السفسطة ولم يبين لنا الغزالي تفصيلاً ماذا عناه بكلمة سفسطة وسوفسطائية، وبذلك نجد من الضروري إعطاء بعض المعلومات المهمة عن هذه المدرسة. السوفسطائيون فرق وليسوا فرقة واحدة قالت طائفة منهم لا حقيقة للأشياء وشبهتهم في ذلك أن الأحول يرى الشيء شيئين وغيره يراه واحداً، وأن من به صفراء يجد الشيء الحلو مراً، وغيره يجده حلواً، فظهر بهذا عندهم أنه لا

حقيقة للأشياء، لأن حقيقة الشيء لا تتعدد ولا تختلف من شخص لآخر. وقد رد عليهم محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي (عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري)، قائلاً: "هل مذهبكم حقيقة أم لا؟ وهل لنفيكم حقائق الأشياء حقيقة؟، فإن قالوا لا، تركوا مذهبهم وأقروا ببطلان دعواهم، وإن قالوا نعم فقد أقروا بحقيقة مذهبهم وبحقيقة نفيهم، دقائق الأشياء!، ومتى أقروا بها فقد أثبتوا حقيقة بعض الأشياء، وتبين بهذا أن نافيها مُثْبتها، وأن في نفيها ثبوتها فتكون ثابتة ضرورة. ثم يقول ولا حجة لهم في من يرى الشيء شيئين، ويجد الحلو مراً، لأن النزاع في الحواس السليمة، وحواس هذين ليست بسليمة.

وفريق أخر من السوفسطائية قالوا: "لا ندري هل للأشياء حقيقة أم لا!؟"، وهم المتشككون، ويطلق عليهم اللاأدرية، وقد رد عليهم اللامشي أيضاً قائلاً: "هل لقولكم لا ندري حقيقة أم لا؟ فإن قالوا لا فلا مناظرة معهم. وإن قالوا نعم! فقد أثبتبوا حقيقة شيء من الأشياء وهذا يناقض قولهم.

وطائفة أخرى من السوفسطائية قالوا: "إن حقيقة الأشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين، فحقيقة كل شيء عند كل معتقد ما اعتقده". ويلزم اللامشي هذه الطائفة بما ألزم به غيرهم من السوفسطائيين بأنهم لو اعتقدوا أن لقولهم حقيقة فقد تناقضوا وقلب الأمر عليهم، وإن عادوا فقالوا لا حقيقة لكلامنا فقد ارتكبوا محالاً لأن ثبوت الشيء بما لا حقيقة له أمر محال. ويصف نفس المصنف هؤلاء بمكابرين ويقول إن اجتنابهم للسموم القاتلة، وتحرزهم عن السيوف القاطعة ، وتحاشيهم لأسباب التهلكة، وشعورهم كذلك بالمرض والأوجاع وأنّاتهم كل ذلك يدل على أنهم يدركون حقيقة ما يعانون منه. (انظر كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق عبدالمجيد تركي، تونس، دار الغرب الإسلامي ط١، ١٩٩٥، ص ٣٩-٤١).

ويقول اللامشي بعد تقرير أن الحواس السليمة هي طريق العلم بالمحسوسات، وأن العقل هو طريق العلم بالمعقولات. قالت السوفسطائية: "ليس شيء من هذه الأشياء سبباً لوقوع العلم به. وشبهتهم أن قضايا الحس والعقل والخبر (النقل) متناقضة، أما الحس فلما مر أن الأحول يرى الشيء شيئين، وأما العقل فإن

إجمالاً في المنقذ عندما بلغ الشك في نفسه مبلغه وجعله يحس وكأنه يسبح في فراغ لا يتحقق من شيء، ولا يثق في شيء بل إن ذهنه وحواسه وجسمه كله قد عانت من وطأة الشك بحيث لم يعد الإمام الغزالي قادراً على أن يمضي في رحلته أو يهتدي إلى معلم يعتصم به، إن فلسفة السوفسطائية تختلف تماماً عن فلسفة الشك عند الإمام الغزالي في الطريقة والمنزع والغرض، فطريقة السوفسطائيين كانت تقوم على الكسب المادي، ومحاولة

الاستدلال العقلي قد يكون خطأ وقد يكون صواباً، وأما الخبر فقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، وقضية كل واحد منهما تناقض الآخر.

وينقل اللامشي أن السُّمَنية وهم فلاسفة الهند يقولون: "لا طريق لمعرفة الأشياء إلا بالحس، لأن قضايا العقل والخبر متناقضة، وهذا رأي فاسد وأنه لا يمكن معرفة فساد قول صاحبه بالحس، بل بالعقل! وقال البراهمة أن طريق معرفة الأشياء هي الحس والعقل، لأن قضايا الخبر متناقضة، ونقول لا تناقض في قضايا الخبر الصحيح، لأن العلم بالأمم الماضية والأنبياء وغير ذلك مما جاء به الخبر. وقالت طائفة: "لا طريق لوقوع العلم بالأشياء إلا الوهم سواء كان الوهم بمعنى الغلط أو الذهاب فإن هذا خطأ، والوهم لا يوصل إلى الحقيقة بل ربما يدفع إلى الخطأ دفعاً"، وقال آخرون "لا طريق لمعرفة الأشياء إلا بالإلهام". وهذا أيضاً فاسد لأن الخصم يمكن أن يدعي الإلهام فيما يراه، ويقول أنا أيضاً ألهمت". (نفس المصدر، ٤٤).

والسوفسطائية عند اللامشي معناها قوم متجاهلة من سفط أي تجاهل ثم سموا بهذا الاسم لتجاهلهم. نقول وقد يكون الاسم معرباً عن الكلمة الإغريقية التي تقابلها الكلمة الانجليزية Sophist ، والسمنية أي عبدة الأوثان إذ السمن هو الصنم. (نفس المصدر ص ٤٥). والبراهمة تنسب إلى برهمن وهو رئيس لهم أو (إلههم) وقيل أنهم على دين إبراهيم. (نفس المصدر ص ٤٥).

السيطرة على كل شيء في المجتمع وذلك عن طريق تعليم الجدل والبلاغة، والخلابة في القول، وروعة الأسلوب وفخامة العبارة وإتقان صنعة الكلام، وكيفية التأثير في نفسية الجماهير واللعب بمشاعرهم، وذلك كله على حساب البحث العلمي الجاد، ومنطق العقل، حتى لا يمكن القول بأن الشك كان عند السوفسطائية حرفة، وعند الإمام الغزالي منهج ووسيلة علمية. لقد جعل السوفسطائيون الإنسان مقياس كل شيء في الحياة من حيث جعل الإمام الغزالي القلب أو الكشف هو المقياس والكشف عند الإمام الغزالي راجع من حيث مصدره إلى الوحي، أو بعبارة أخرى فإن النبوة هي مقياس كل شيء في الحياة عند الإمام الغزالي. شكك السوفسطائيون في إمكان وجود معرفة الحقيقة وقالوا بأن الحقائق نسبية (لا ثابتة ولا دائمة)، وذلك بحسب رؤية الأشخاص لها وهذا مكمن الخطر في هذا الفكر المنحرف. لقد كان شك السوفسطائية شكاً عبثياً ليس من ورائه جدوى بل بلوى كل البلوى، لقد شككوا الناس في الثوابت والقيم الدينية والاجتماعية والسياسية والمعرفية، واعتمدوا على اللغة كسلاح للتوصل إلى أغراضهم. وفي هذه القرينة نقول أن طريقة السوفسطائية المدمرة هذه قد استغلها الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا (Jaques Derrida) في الستينيات فيما سماه بـ Deconstruction[٦٦] (يعني هدم القديم وإحلال الجديد مكانه في

---

[٦٦] انظر كتابنا: "The Status of Women from the Islamic Perspective with a Critical Study of the Draft Platform for Action for the Fourth World

كل شيء)، حيث اعتمد في نظريته هذه على اللغة كسلاح لهدم القيم الراسخة لإحلال عوامل الفوضى والإباحية مكانها. وبالإضافة إلى ما ذكرناه ينبغي أن يكون واضحاً أن شك الغزالي يختلف تماماً عن شك السوفسطائية في الجوهر والأثر والغرض، فشك الغزالي كان شكاً نبيلاً ليس لصاحبه أي غرض مادي أو نفعي، بعكس ما كان عليه شك أو تشكيك السوفسطائية، وشك الغزالي شك بنائي، وشك السوفسطائية هدمي عدّمي. ولهذه الأسباب مجتمعة نحن نرفض مع الدكتور الفيومي أن يكون الشك عند الغزالي مرتبطاً بالمدارس الشكية القديمة، وراجعاً إليها أو اعتباره أثراً من آثارها، فالشك كما يقول نفس الكاتب عملية ترتبط عمل يرتبط بالبحث العقلي، وبالحالة النفسية للشاك، وبالظروف التي يعيشها، والثقافة التي حصلها وتأثر بها، وإن الشك حالة نفسية نراها حتى مع الأنبياء، مثل سيدنا إبراهيم عليه السلام، "والشك لا يثور إلا في نفوس القليلين الذين يثورون على التقليد ويرفضون التقليديات ولا يكون الشك إلا عند القلائل بالرغم من كثرة المطلعين على التراث العلمي". ويرى الدكتور الفيومي بالتالي أنه لا صلة بين ظهور الشك وبين مدارس الشُكاك القديمة.[٦٧]

Conference on Women Beijing, China" ، المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة. ١٩٩٥.

[٦٧] الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، القاهرة، الانجلو المصرية، ط١، ١٩٧٦.

وسوف تكون لنا وقفة مع هذه المدارس بعد أن نستوفي الكلام عن أصول مذهب الشك عند الإمام الغزالي .

الشك لا يأتي من فراغ وليس كل من شك فيلسوفاً، ولا كل من شك وصل إلى الحقيقة وتوصل إلى اليقين، لابد أن يكون الشاك على علم كبير متسلحاً بقوة الملاحظة وسرعة الفهم والإدراك. ولكي يكون الشك محموداً ينبغي أن يكون إيجابياً، وأن يكون الهدف منه هو الوصول إلى اليقين، أما إذا كان الشك عقيماً، ومستداماً فإنه يصبح كالشخص العقيم والقبيح الكسيح، وكالمرض المزمن الذي لا شفاء منه ولا راحة معه، إذا تقرر هذا في الذهن واتضح نقول أن الغزالي قد تعلم وتعمق في فهم ما تعلم وتنوعت قراءاته واطلاعاته وكثرة حواراته ومناظراته مع أهل العلم ورؤوس الفرق في عصره وقد كان عصره متميزاً بكثرة العلماء وباختلاف المقالات والآراء. وإن الناظر في كتب الغزالي ليلاحظ هذا جيداً فهو يحيل إلى كتب قرأها وفهمها ويؤكد على أنه تعمق في كل فن وعلم قبل أن يدخل مع العلماء به في حوار أو جدال، وهذا جد ظاهر في كتاب المنقذ من الضلال، بل إنه ليوصي كل من يتعرض للنقد أن يلم بموضوعه أولاً بحيث يصير كأعلم علماء هذا الفن قبل أن يتعرض له بالنقد. إن الحقيقة لا تحصل بمجرد الحب لها أو الشغب بها، والحق لا ينصر كذلك بالجهل أو العصبية أو ينصف بمجرد حسن التمني قط، ولا يجوز على الجانب الآخر

رفض الحقـــائق والعلـــوم البرهانيـــة الصحيحـــة لأن القـــائلين بـــها يخاصمون الإسلام ويعادون المسلمين، إن الحق حـــق فـــي ذاتـــه لا بمجرد اتباعه أو الانتصار له، كمـــا أن البـــاطل بـــاطل فـــي نفســـه وإن تعلق به عمـــوم أهـــل الأرض وهتـــف عليـــه جمـــهور الخلـــق ودقوا من حوله الطبـــول.

كان للغزالي مواهب طبيعية منطلقة وعقـــلاً ســـيالاً دراكـــاً وقـــد مر بنا كلامه في مقدمة المنقذ والـــذي قـــرر فيـــه أنـــه كـــان منـــذ صغره متعطشاً إلى درك حقائق الأمور. لـــم يكـــن الغزالـــي ليواجـــه نفسه أو خصومه بالتقليد، والتقليـــد يعنـــي الارتمـــاء فـــي أحضـــان الغير، وأن يفرض المرء على نفســـه، أو يفـــرض عليـــه الغـــير أن يمشي في طريق معينـــة أو يمـــهد لـــه ذلـــك، دون اختيـــار منـــه أو وعي أو استبصار. وقد تكلم الغزالي في مقدمـــة المنقـــذ أيضـــاً عـــن اضطراب الفرق وتبـــاين الطـــرق واختـــلاف الخلـــق فـــي الأديـــان والملل ثم اختـــلاف الأئمـــة فـــي المذاهـــب وقـــال إن كثـــيرين قـــد غرقوا في بحر الاختـــلاف ومـــا نجـــى إلا الأقلـــون. ولقـــد ســـاعد المجتمع الذي نشأ فيه الغزالي بتناقضاتـــه واختـــلاف أهلـــه وكـــثرة علمائه وروح المنافسة التي ســـادت بيـــن طـــلاب العلـــم أن يصـــل الإمام الغزالي إلى الرتبة التي وصـــل إليـــها وتمكـــن منـــها وصـــار بها حجة الإسلام والمســـلمين.

مراحل الشك عند الغزالي وطريق الخـروج منـه:

بدأ الغزالي يشك عندما بدأ يتساءل ويفحـص مـا قـرأ وسـمع عندما رفض التقليد واتجه إلـى طلـب الحقيقـة بـالطرق المختلفـة ليصل في النهاية من الطريق الوحيـد والأكيـد لـها وهـو النبـوة. نشأ الإمام الغزالي على التقليديـات والموروثـات، شـأنه فـي ذلـك شأن أبناء الدين، ولكنه لم يهاجم التقليديـات والموروثـات فـي حـد ذاتـها فـإن مـن هـذه التقليديـات والموروثـات العقـائد والقيـم والمعاملات الإسـلامية التـي يتلقاهـا المسـلم عـن أبائـه وسـلفه وأساتذته، بل ظل الإمـام الغزالـي علـى هـذه التقليديـات وعلـى الفطرة الأصلية التي نشأ عليها، والتـي ينشـأ عليـها كـل إنسـان ، واستمر على ذلك حتى تحرك باطنه لطلـب العلـم اليقينـي وظـهر في داخله نوع من القلق كان يتزايد كلما أمعـن فـي العلـوم، وفكـر فيما كان عليه حال مجتمعه، سـعى الغزالـي حثيثـاً إلـى تحصيـل العلم اليقيني الذي لا يمكن أن يتشكك فيه الإنسان حتـى ولـو بقـوة كقوة المعجزة، وبناء علـى هـذه القـاعدة بـدأ أبـو حـامد يفتـش ويفحص في علومه فلـم يجدهـا موصوفـة بـهذه الصفـة إلا فـي الحسـيات والضروريـات، فركـن مـن ثـم إلـى الحسـيات والضروريات، ولكنه وجد نفسه فـي معركـة أيضـاً مـع الحـواس كأدوات لنقل العلوم والخبرات فاتجـه إلـى العقـل، ولكنـه اكتشـف أيضاً أن العقل لا يمكن أن يقوم بنقل الحقيقـة وحـده، كمـا ألمعنـا إليه من قبـل.

وبالنسبة لتاريخ ظهور الشك عند الغزالي فإننا نتفق مع الدكتور سليمان دنيا في أن الشك لم يظهر عنده، وكما هو واضح من المنقذ مرة واحدة وإنما بدأ بطيئاً[٦٨] وصار في العقل حثيثاً، حتى قوي واشتد، وبصاحبه استبد. ونحس وكأن الغزالي قد بدأت تثور أمواج الشك في صدره قليلاً قليلاً، وتضطرب في داخله رويداً رويداً في سن مبكرة، وربما أثناء دراسته في المدرسة الخيرية التي التحق بها وهو طفل صغير لتعلم الخط والفقه، إذ كان الغزالي يعتقد في نفسه أنه لم يدخل هذه المدرسة بغرض التعليم، وإنما بغرض الإيواء بسبب الفقر ونفاد ما ترك له أبوه من مال قليل، وظل هذا الشعور يلازمه عندما كان يدرس في النظامية، وربما كان هذا سبب من الأسباب التي دفعت به إلى اعتزال التدريس والمجتمع واللجوء إلى الخلوة، ولعل الحاجة التي عانى منها الإمام الغزالي في طفولته وشبابه هي التي جعلته يزهد في المال عندما جرى المال في يديه غدقاً ومنحته الدنيا من خيراتها ومباهجها الكثير. وقد مر بنا في هذا البحث قوله : "طلبنا العلم لغير الله فأبي العلم علينا إلا أن يكون لله" يقصد أنه عندما دخل المدرسة الخيرية كان طلبه للعلم وسيلة إلى الإيواء والارتفاق لقلة ذات اليد. وهذا في حد ذاته يعكس لنا وعي الغزالي وحاسته النقدية في سن مبكرة.

---

[٦٨] الحقيقة في نظر الغزالي، ص ١٢-١٩

يرى الدكتور سليمان دنيا في هذا الصدد أن صليبا وعياد وديبور وزويمر، وماكدونالد قد اخطأوا في تحديد بداية ظهور الشك عند الإمام الغزالي.[٦٩]

ونرى أنه من الضروري أن نعرض لرأي صليبا وعياد ثم نناقشه هنا لأهميته، يقول الكاتبان أن معرفة حقيقة العلم هي من المسائل الأساسية في الفلسفة الحديثة، لأنها أساس نظرية المعرفة، وأن الفلسفة تحوم حول مسألتين أساسيتين هما: قيمة العلم، وقيمة العمل، أما مسألة قيمة العلم فهي أساس المناقشات الفلسفية التي احتدمت بين لبينز ولوك وبروكلي وهيوم وكانت، وأما مسألة قيمة العمل فهي أساس الفلسفة الأخلاقية. ولا تزال هاتان المسألتان إلى أيامنا هذه من أمهات المسائل التي تريد الفلسفة الحديثة أن تجد لها حلاً؛ وأما مسألة العمل فهي أساس الأخلاق.

ثم يقولان إن الغزالي لم يتعمق في البحث عن حقيقة العلم، بل أسرع في تحليل العلم اليقيني وتحديد شرائطه عندما قال: "العلم اليقيني هو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً، والعصى

---

[٦٩] نفس المصدر.

ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً أو انكاراً، وكل علم لا نتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه. فمقياس اليقين إذن هو الأمان، ومعنى الأمان الثقة".

ثم يعلقان على نص الغزالي في تحديد المفهوم الصحيح للعلم بقولهما: "وكل من قرأ تأملات ديكارت، ومقالاته في الطريقة أدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي، واشتراطه في اليقين، وضوح الأفكار، وانكشافها للعقل انكشافاً بدهياً.[٧٠]

وكتعليق على كلام صليبا وعياد ينبغي أن نذكّر بما سبق أن قلناه بشأن قراءات الغزالي الواسعة والضالعة، وتعمقه في فهم العلوم التي قرأها قبل أن يعاني محنة الشك التي انتابته، وننبه أيضاً على أن الغزالي لم يقفز إلى تحديد مفهوم العلم الحقيقي قفزاً، كما يفهم من عبارة الكاتبين، بل إنه تزود لهذا التحديد وكان جد مؤهل له، وهو بهذا قد سبق رواد الفلسفة الحديثة ومنهم ديكارت كما سنبينه تحت عنوان خاص به فيما يلي.

أشارا صليبا وعياد أيضاً إلى كلام الغزالي في برهان الحسيات والعقليات، وكيف أن الحواس والعقل يمكن أن تنخدع وبالتالي تعطي معلومات خاطئة، ثم قالا: "إن في هذا التحليل شيئاً من التوهم، لأن المحسوسات والعقليات لم تمثل في نفس

---

[٧٠] نفس المصدر ص ٣٤.

الغزالي هذه الأدوار المفجعة التي وصفها، ومن الصعب تحديد مدة هذا الشك وتعيين حدوده، وحصر عناصره في خطاب العقليات للمحسوسات على هذه الصورة البسيطة. على أن هذا النزاع بين العقليات والمحسوسات يدل على أسلوب الغزالي، وطريقته الخطابية، ومجادلته الكلامية. لذلك كثيراً ما نجده يحاول الإقناع بالمعقول والمسموع معاً، فلا يؤثر في عقل القارئ فحسب بل يستعين على ذلك بشعوره وقلبه وحدسه.[٧١]

هذا كلام صحيح في مجمله إذ أن الغزالي يعتمد كل ما هو صحيح في الإثبات المعرفي ليصل بالإنسان من ثم إلى بر الأمان ولكن دعوى الكاتبين بأن الغزالي قد توهم في تحليله في مفهوم العلم الحقيقي خطأ، وأيضاً فإن زعمهما بأن أسلوب ومنهج الإمام الغزالي موسومان باللهجة الخطابية، والمجادلة الكلامية فيه مبالغة، لأن الغزالي في نظرنا لم يتوهم، وإنما تفهم، وبالرغم من أنه قد شكك في صلاحية الحواس والعقل لإعطاء المعلومات اليقينية والنتائج الصحيحة في كل الأحوال، ولم يتقدم خطوة إلى الإمام ليقول بإمكان صوابها في نفسها أو بآلة، فإنه لم يتوهم في هذا لأنه هكذا أحس وهو يصارع ضد الشك ويحاول أن يصل إلى اليقين من طريق آمنة. ولا يفوتنا أن نلفت النظر إلى أن شك الإمام في معطيات الحواس وإدراكات العقل كان شكاً إجرائياً مؤقتاً لا شكاً عملياً أو نهائياً.

---

[٧١] نفس المصدر ص ٣٥.

إن الحواس هي بلا شك أدوات مباشرة في التجربة، والعقل هو المتلقي من الحواس والهادي لها في نفس الوقت، كما أنه يمثل الوعاء والآلة بالنسبة للوحي، وموقف الغزالي نفسه يؤيد هذه الحقيقة، وليس في كلامه ما يخالف ذلك أبدا.

أثار الكاتبان كذلك موضوع الحدس[٧٢] الذي ظهر عند الإمام الغزالي أثناء محنة الشك والذي كان عاملا مساعدا بالإضافة إلى الكشف لخروج الإمام الغزالي من محنته، ولولا قوة الحدس لظل الغزالي أسيرا للشك ونهبة لوخز السفسطة؛ والكشف الباطن عند الغزالي هو الموصل الصادق للحقيقة، والجالب للحق وللراحة العقلية والنفسية معا، وهو الذي يقود إلى الوصول إلى ما لا يطلب بالحواس والعقل، ومسألة الكشف

[٧٢] والحدس Intuition معناه الادراك المباشر لموضوع التفكير وله أثره في العمليات الذهنية في العمليات الذهنية المختلفة، فإذا ما كان الحدس في الحسيات يسمى حدسا حسيا Intuition Sensible والحدس الذي يكون أساسا للبرهان والاستدلال فيسمى حدسا عقليا Intuition Rational، بالحدس تدرك حقائق التجربة الحسية كما تدرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها من طريق سواها، وهو بهذا المعنى أشبه بالرؤيا المباشرة أو العيان والإلهام، وعده ابن سينا وسيلة للكشف عن الحد الأوسط وعني بها ديكارت وعده سبيلا للوصول إلى الحقائق البدهية، ويرى بوانكاريه أن المرء: "يبرهن بالمنطق ويخترع بالحدس، الحدسية مذهب يرد أصحابه المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس، ويرى برجسون أن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق، واتخذه هاملتون واتباعه من الاسكتلنديين وغيرهم من علماء الأخلاق المعاصرين أساسا للأخلاق والمعرفة وردوا به على الحسيين وأصحاب مذهب المنفعة. (المعجم الفلسفي ص ٦٩-٧٠).

الوصول إلى ما لا يطلب بالحواس والعقل، ومسألة الكشف الباطني هذه من القواسم المشتركة بين الغزالي وديكارت كما سنتبينه فيما بعد. وأما عن أسلوب الغزالي في الكلام عن الشك واليقين فإنه أسلوب خاص ولا يمكن أن نصفه بأنه أسلوب خطابي أو كلامي، ولا يمكن أن نقيسه على طريقتنا في الكتابة في الوقت الحاضر، بل هو أسلوب تميز به الإمام الغزالي ووصل عن طريقه إلى قلوب قرائه واختراق الحواجز بينه وبينهم وهذا ما يميز الفيلسوف الداعية صاحب الرسالة من الفيلسوف الذي يعيش في برج عاجي، يلقي للناس بأفكاره وآرائه من علٍ، كما يلقى أحدنا الحبوب من بعيدٍ للطيور وهو عنها بمعزل. فالغزالي يناقش ويواجه، ويتوجه بخطابه إلى الإنسان أياً كان ومهما كان المجال الذي يكتب فيه، فهو مثلاً يقول في كتاب ***معيار العلم في فن المنطق***: "فإنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق".[٧٣]

وهو في ***القسطاس المستقيم*** يخاطب قراءه: "هل فيكم من يُعرُني سمعه لأحدثه بشيء من أسماري فقد استقبلني في أسفاري رفيق من رفقاء أهل التعليم وغغصني (بادرني بالسؤال والجدال)..."[٧٤]

---

[٧٣] معيار العلم، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨ ص ٢٧

[٧٤] مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص ١٨١.

وهنا ينبغي أن ننبه علـــى أن الحــدس عنــد الغزالـــي لا ينفــك عن العقيدة لأنه إذا عمل وحده يخطئ، بـــل إن خطــأه محقــق بــلا شك إذا انفك عن العقيدة واستقل بنفســـه.

تأثير الغزالي على علماء الغرب
مع التركيز على مظاهر تأثيره على فكر ديكارت

أثار الباحثون في الفلسفة موضوع تأثر الفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) بمنهج حجة الإسلام الإمام الغزالي في الشك كما وردت الإشارة إليه في هذا البحث أكثر من مرة، وإذا كانت هناك الأدلة المباشرة التي تؤكد هذا التأثير بين الفيلسوفين العظيمين غير متوفرة عملياً لدينا، فإن هناك على الأقل بعض القرائن والمشابهات التي تجعل تأثير الغزالي على ديكارت أمراً محتملاً إن لم يكن متحققاً، أقول متحققاً لأن الغرب قد عرف الإمام الغزالي، Al-Gazel كما هو في اللاتينية وذلك بعد أن ترجمت بعض كتبه إلى اللغات الأوروبية وأفاد منها بلا شك[٧٥].

وقد بات من المقرر أن الغربيين قد أخذوا الفلسفة اليونانية عن فلاسفة المسلمين الذين ترجموها وهذبوها وقربوا بينها وبين الدين وجعلوها أقرب إلى الواقع، لا يجادل في ذلك مجادل؛ وأخص ما أفاده الغرب من العلم الإسلامي هو المنهجية

---

[٧٥] انظر:
Joseph Schacht & C. E. Bosworth (Ed.) The Legacy of Islam, Oxford, Oxford University Press 1979, pp 350, 391

العلمية والعلوم التجريبية كالطب والهندسة والفلك وغيرها فقد تأثر علماء الغرب بالأطباء والفلكيين والهندسيين والكيمائيين العرب وعلماء الطبيعية والجيولوجيا والجبر والمقابلة وعلماء الاجتماع وأخذوا عنهم، بل ربما انتحلوا علومهم ونسبوها إلى أنفسهم ولم ينسبوها إلى أصحابها الحقيقيين، وكما تقول زيغريد هونكه في كتابها ***شمس العرب تسطع على الغرب***: "ولعل أبرز رجال الغرب الأوائل الذين بهرتهم حضارة العرب ولم يخجلوا من الارتباط بهم هو القيصر الصقلي فردريك الثاني، أحد القياصرة الأعلام في التاريخ."[٧٦]

وممن تأثر بفلسفة ومنهجية الإمام الغزالي توما الأكويني المولود في مدينة روكاسيكا القريبة من مدينة نابلي الإيطالية (١٢١٤-١٢٩٢م) كان هذا الفيلسوف يحاول التوفيق بين النقل والعقل شأن فلاسفة المسلمين، وهو يرى أن النبوة والمعجزة تؤديان إلى الحقيقة كما قرر الإمام الغزالي من قبله، وأن المعرفة الفلسفية تقوم على العقل وأن المبادئ العقلية تلقى في العقل الإنساني عن طريق الله، سواء بالوحي في حالة الرسل، أو الإلهام في حالة العلماء المؤيَّدين، ويعترف القديس توما أن للعقل مجاله وأن للوحي مجاله. وأننا إذا أردنا أن نجمل رأي الأكويني في جملة قلنا: "أنه لا يخلط بين العقل والنقل، ولا يميز بينهما أو يفصل بينهما فصلاً تاماً، يعني أنه يقول بوجود

[٧٦] انظر الكتاب ص ٤٠١-٤٠٢.

العلاقة بينهما وإن تميز كل منهما في مجال عمله وفي قدراته أيضاً.[٧٧]

إن البرهنة على وجود الله ، وإن سعى العقل إليها وحاول فيها، فإنه يعتمد على الوحي لعجزه عن ادراكها وحده.[٧٨] والأكويني مثل أرسطو من قبل والإمام الغزالي من بعد يبدأ في بحثه عن الحقيقة من المحسوس ثم يترقى منها إلى المعقول.

والذي يطالع أفكار الفيلسوف الإنجليزي أوكام المولود في عام ١٣٠٠ والذي نقد أفكار توما الأكويني نقداً لا هوادة فيه فإنه يجد مشابهات كثيرة بينها وبين آراء الإمام الغزالي والتي ربما أخذها أوكام عنه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.[٧٩] وممن يمكن أن يكون قد تأثر بالإمام الغزالي من علماء الغرب روبرت جروستيت (١٢٥٣م) الذي عرف بمنهجه في النور والمذهب في المنهج العلمي، والذي أثر في روجر بيكون (١٢١٤-١٢٩٢م) وهذا الأخير كان يعرف اللغة العربية ويقرأ بها ويترجم عنها، وإليه يرجع الفضل في تأسيس المنهج

---

[٧٧] انظر عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المبطوعات بيروت، دار القلم، ١٩٧٩، ص ١٣٥-١٣٧، وانظر مقدمتنا على ترجمة كتاب العلم للإمام الغزالي تحت الطبع والذي برهنا فيه بأدلة تقترب في طبيعتها من الأدلة المباشرة على تأثر توما الأكويني بالإمام الغزالي.

[٧٨] نفس المصدر ١٣٩.

[٧٩] انظر نفس المصدر ١٩٨-١٩٠.

التجريبي في الغرب والذي أفاد فيه من العلماء المسلمين وعلى قمتهم الإمام الغزالي، ومن أقوال بيكون: "يجب على الإنسان استخدام يديه وليس عقله فقط من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقية". وكان بيكون ينادي بضرورة طرح الأسانيد جانباً وعدم الخضوع لآراء أي شخص كان وألا يعترف الإنسان بما جاءت به المعرفة العقلية الصحيحة".[٨٠] ويقرر محمد إقبال الفيلسوف المسلم تأثر بيكون بالمنهج العلمي الإسلامي، وقد مهدت أفكار روجر بيكون لظهور الفيلسوف الفرنسي ديكارت وسميه فرنسيس بيكون.[٨١]

وممن تأثر بالإمام الغزالي وبابن خلدون أيضاً الفيلسوف التربوي جون ديوي (John Dewey) (ت: ١٩٥٢م)، وهو أشهر علماء التربية في الشرق والغرب في القرن العشرين، وقد أثرت آراؤه ونظرياته في معظم أقطار العالم بما فيها للأسف البلدان الإسلامية ومن أشهر كتبه الديمقراطية والتربية.[٨٢]

---

[٨٠] المرجع السابق: ١٧٠-١٧٢.

[٨١] انظر حسن عبداللطيف، الشافعي مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٤٧-٢٥٥.

[٨٢] انظر:

Ziauddin Ahmad Influence of Islam on World Civilization, Delhi Adam Publishers, 1976, pp72-77

وقبل أن نتكلم عن ديكارت ينبغي أن نقــول فــي التعليــق علــى كلام بيكون السابق أنه لا ينبغــي أن نطــرح جانبــاً كــل مــا قالــه الآخرون من قبلنــا، ونقطــع الصلــة بيننــا وبينــهم بحجــة العلــم التجريبــي، وذلــك لأن العلــم فــي النهايــة عبــارة عــن اتصــال وتواصــل ولا يمكــن لشــخص أن يســتقل بمفـــرده بالحقيقـــة؛ والمخترعات والاكتشافات العلمية إنما تتــم علــى مراحــل ويشــترك فيها كثير من الخلق. أمــا إذا كــانت أفكــار الآخريــن، ســابقين، أو معاصرين غير صحيحـــة فإنــه يجــب إذن التنــازل عنــها وعــدم التمسك بها، وهذا هو ما يقتضيه العقل. ومــن الجديــر بالتنويــه بــه هو أن الذي جعل بيكون وأعـــلام النهضـــة فــي أوروبــا يتجــهون هذا الاتجاه الرافض للــتراث كليــةً ولكــل مــا هــو غــير خــاضع للتجربة هو ما كانت تعيش فيه أوروبا مـــن ســبات عميــق وجــهل مطبق، وتذرع بالدين مشين قـــد وصــل إلــى حــد إلغــاء العقــل، ومحاكمــة الضمــير، وجعــل الإيمــان فــوق المناقشــة والتفكــير، وللأسف فإن رجال الدين هناك قد جعلــوا كــل شــيء فــي الحيــاة متصلاً بقاعدة الإيمان ومن ثم ثـــار علمــاء النهضــة ضــد الديــن وضد قواعد الإيمان جملة، وضد نصـــوص الكتــاب المقــدس، بــل لقد رفض الكثير منهم مبدأ الإيمان بالإلـــه الخــالق وتنحيتــه جانبــاً عن حياة الناس، وإحلال العلم والعلماء مكــان الوحــي والأنبيــاء.

أما عن المشابهات بين الغزالي وديكـــارت فـــهي:

١- أن ديكارت لم يكن مستعداً أن يقبـــل شـــيئاً أو يتبنـــى فكـــرة على أنها حق إلا إذا عـــرف بوضـــوح أنـــها كذلـــك، أي أنـــه كـــان يتجنب التسرع في القبول أو الرد، وهـــذا هـــو مـــا قـــرره الغزالـــي بوضوح، كما مر بنـــا.

٢- كان ديكارت يتجنب قبـــول المعرفـــة إلا إذا كـــانت واضحة متميزة أمام عقلـــه بحيـــث لا يســـتطيع أن يضعـــها موضع الظن أو الشك، وهذا هو ما قـــرره الإمـــام الغزالـــي أيضاً بأجلى بيان وقد مر بنا قولـــه: "ومـــا لـــم يســـبق ســـريعاً إلى الأفهام فلا يصلح للإفحـــام".

٣- ويرى ديكـــارت ضـــرورة تقســـيم كـــل مشـــكلة أو مســـألة صعبة إلى أجزاء، أو إلى عنـــاصر وموضوعـــات فرعيـــة، بمقـــدار ما يحتاج إليه لبحثها ثـــم لحلـــها وفهمـــها، وهـــذا هـــو مـــا انتهجـــه الغزالي من قبل ديكارت. فقد قســـم الغزالـــي العلـــوم إلـــى فـــروع وموضوعات للتوصل إلـــى أصولـــها وأســـبابها ومســـبباتها قبـــل أن يعلـــن قبولـــها أو رفضـــها وعبـــارة: أقســـام علومـــهم، وأصنـــاف الفلاسفة من عناوين كتاب المنقذ. وصنـــف الإمـــام الغزالـــي طـــلاب الحقيقة في عصره إلى أربع مجموعـــات: وقـــال إن الحـــق لا يعـــدو هؤلاء، وقد ســـبق أن ذكرنـــا فـــي هـــذا البحـــث أن هـــذا الحصـــر حصر تقريبي، وإلا فالعلوم وطلاب العلوم أكـــثر مـــن هـــذا بكثـــير، ولكن الغزالي قســـمهم إلـــى هـــذه الأقســـام ليقـــرب علومـــهم إلـــى

الأفهام، وفي هذه القرينة نرى أنه لا داعـــي لنقـد الإمـام الغزالـي كذلك لتقسيمه للعلوم وطـلاب الحقيقـة علـى عصـره علـى هـذا النحو. كما حاول علي عيسى عثمـان أن يفعلـه.[٨٣] فـالغزالي نفسـه يقرر فـي أكـثر مـن موضـع صعوبـة حصـر العلـوم وتقييـد موضوعاتها، يقول: "أما العلـم فليـس يخفـى دوام العـز بـه، إذ لا يقبل العزل والإبطـال، بعـزل الـولاة وإبطالـهم. ولا يخفـى لـذة العالم في علمه، وفيما ينكشف له فـي كـل لحظـة مـن مشـكلات الأمـور، لاسـيما إذا كـان فـي ملكوتـات السـماوات والأرض، والأمور الإلهيـة، وهـذا لا يعرفـه مـن لـم يـذق لـذة انكشـاف المشكلات. ثم إنها لذة لا نهاية لـها؛ لأن العلـوم لا نهايـة لـها ولا مزاحمة فيـها، لأن المعلومـات تتسـع للطـالبين وإن كـثروا، بـل استئناس العالم يزيد بكثرة شـركائه، إذا كـان يقصـد ذات العلـم، لا حطام الدنيا ورياستها، فإن الدنيا هي التـي تضيـق بالمزاحمـة، بـل يزداد العلم سعة بكثرة الطـلاب".[٨٤]

٤- ومن منهج ديكارت الذي اسـتقاه مـن الغزالـي، أو علـى الأقل التقى معه فيه أنه لابد للباحث من التـدرج فـي الفكـرة ومـن معالجة الموضوع بانتظام وتسلسـل بيـن الموضوعـات والعنـاصر

---

[٨٣] انظر كتابه: الإنسان عند الغزالي، تعريب خيري حماد، الانجلو المصريـة، ص ٤٠.

[٨٤] وانظر: ميزان العمل، ص ٣٢٨-٣٢٩، وانظر أيضاً: سامي لطف: نماذج مـن فلسفة الإسلاميين ص ٢٥٦-٢٥٨.

الجزئية مبتدئاً بالأشياء البسيطة التي يسهل فهمها ثم يسير ويترقى رويداً رويداً وبالتدريج إلى معرفة الأشياء المعقدة مراعياً انتهاج النظام الطبيعي للأشياء حتى يتبين أنها لا يسبق بعضها بعضاً على نحو طبيعي فيفهم اللاحق في ضوء السابق، وتأتي النتيجة من ثم في ضوء المقدمات، وكلاهما يشير إلى الآخر، يقول ديكارت في التعريف بمنهجه: "أنا أعني بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن أن يحسب صواباً ما هو خطأ، واستطاع دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة، أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته.[٨٥] "يجب أن نمهد لذلك بأمور: فنطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أياً كانت، فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، لأنها في غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى وأكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين؛ ثم لنهجر الآراء التي تصفق لها الجماهير، ولنعلم أنه ليس ينفعها تميز الحق من الباطل في الآراء أن نعد الأصوات لكي نتبع ما يحوز منها أكبر عدد، فإن "إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليل يعتد به لإثبات الحقائق التي يكون اكتشافها عسيراً"، ثم يقول: "ولنطّرح كذلك شهادة التجربة الحسية لأنها في الأغلب خداعة،

---

[٨٥] عثمان أمين: ديكارت ص ٦٠.

وإذا أمكن أن تخدعنا حيناً فمن الممكن أن تخدعنا دائماً، مادمنا لا نجد ضابطاً نثق به".[٨٦]

وهذا الكلام في معظمه هو ما قرره الإمام الغزالي في باب مداخل السفسطة وعلم الكلام مقصوده وحاصله وعند الكلام عن الفلاسفة، وقد ذكرنا أن الغزالي يجعل من الضروري التصبر والأناة والتثبت في البحث العلمي والتروي في الدراسة العلمية؛ وبعدم تخطي الأوليات أو تجاهل أحكام الحسيات، بل ينبغي أن التوقف عندها لشدة ظهورها وفحصها قبل اعتمادها حتى لا ننخدع فيها. والعجيب أن ديكارت يقرر ما قرره الغزالي من أن الأشياء التي نراها يمكن أن تكون غير حقيقة أو لا وجود لها، قياساً على رؤيا النائم، ذكر الإمام الغزالي ذلك في المنقذ وذكره ديكارت في التأملات يقول الأخير: "يضاف إلى هذا أني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى أني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أني لم أحسها في الواقع".[٨٧]

٥- من منهجية الباحث عند ديكارت أنه ينبغي عليه أن يقوم باستقراء تام لجميع عناصر المشكلة المراد البحث فيها، أو إدراكها كما هي عليه، لا كما يتوهمها أو يتخيلها، كما أن على

---

[٨٦] نفس المصدر: ص ٦٤.

[٨٧] ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمه وقدم له وعلق عليه عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٩٨-٩٩.

الباحث أن يقوم بعمل إحصاء بمقدار ما يحتاج إليه في بحثه بحيث لا يفعل أي شيء إلا بعد الثبت والمراجعة والتأكد من صحة عملية الاستقراء الذي أجراه، وهذا هو أيضاً ما نادى به الغزالي فقد مر بنا من أقواله: "فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال". وقوله: "إن المتحير إن قال أنا متحير ولم يعين المسائلة التي هو متحير فيها يقال أنك أنت كمريض يقول أنا مريض ولا يذكر مرضه، ويطلب علاجه، فيقال له ليس في الوجود علاج للمرض المطلق بل لمرض معين". فهذا الكلام واضح في وجوب التحديد والتدقيق في إجراء البحث العلمي أو البحث عن الحقيقة. ولكي نعمق هذا المعنى ونبرز للعيان مدى التلاقي بين الغزالي وديكارت ننقل هذه النصوص، يقول الغزالي في كتاب محك النظر: "إن الأغاليط في النظريات - أي الأبحاث النظرية - كلها نشأت من إهمال الجليات والتسامح فيها، ولو أُخذت الجليات - أي الأمور بذاتها - وحُررت، ثم تُطرق منها إلى ما بعدها تدريجياً فيتضح الشيء بما قبله على القرب، لطاحت المغالطات. ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الإشكال، وطلب الأمر الخفي البعيد عن الأوائل الجلية، بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة، فلا تمتد شاهدة الجلي، ولا يقوى الذهن على الترقي في المراقي الكثيرة دفعة، فتزل

الأقدام، وتعتاص المطـــالب، وتتحـــط العقـــول، وذلـــك ضـــل أكـــثر النظار وأضلـــوا.[٨٨]

يقول الغزالي: "فإذا لـــم تكـــن النفـــس قـــد ارتـــاضت بـــالعلوم الحقيقية، اكتسبت بالخاطر خيـــالات تظنـــها حقـــائق، تـــنزل عليـــها. فكم من صوفي بقـــي فـــي خيـــال واحـــد، عشـــر ســـنين، إلـــى أن تخلص عنه، ولو كان قـــد اتقـــن العلـــوم أولاً لتخلـــص منـــه علـــى البديهة. فالاشتغال بتحصيل العلوم لمعرفة معيـــــار العلـــم وتحصيـــل البراهين المفصلة أولى. فإنه يسوق إلـــى المقصـــود سياســـةً موثوقـــاً بها، كما يسوق بالاجتهاد في أن يحصـــــل فقـــه النفـــس. وقـــد كـــان عليه السلام فقيه النفس من غير اجتـــــهاد، لكـــن لـــو اراد مريـــد أن ينال رتبته بمجرد الرياضة (أي الروحية) فقـــد توقـــع توقعـــاً بعيـــداً. فيجب بث العلوم الحقيقة في النفس، بطريـــق البحـــث والنظـــر علـــى غاية الإمكان. وذلك بتحصيـــــل مـــا حصلـــه المحصلـــون الأولـــون أولاً، ثم لا بأس بعـــد ذلـــك بالانتظـــار لمـــا لـــم ينكشـــف للخلـــق، الباحثين عن الأمور الإلهية، فمـــا لـــم ينكشـــف للخلـــق أكـــثر ممـــا انكشف".[٨٩] وإذا تصفحنا كتب الإمام الغزالـــي فـــي هـــذا المضمـــار

---

[٨٨] انظر: محك *النظر في علم المنطق*، القاهرة، بدون تـــاريخ، ص ٣٢. وانظـــر: ديكارت. *قواعد المنهج*، ترجمة محمود الخضـــيري، القـــاهرة، ١٩٥٦، ص ١٨. وانظر أيضاً سامي نصر لطف: *نماذج من فلســـفة الإســـلاميين*، جـــ١ حكمـــاء المشرق الإسلامي، ط١ القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٥١-٢٥٨.

[٨٩] ميزان العمل، ص ٢٤، ٢٥.

وجدناه في كثير من كتبه وعلى الأخص المنطقية منها، يرجع أسباب الخطأ في الاستدلال إلى عدم الدقة في تحديد معاني المفردات المستعملة، وعدم التمييز في المصطلحات يؤدي بلا شك إلى خلط الموضوعات، ويوصل إلى معلومات غير يقينية.

وهناك تشابه آخر بين أفكار الإمام الغزالي وأفكار ديكارت، يقول الأخير أن وجود الوسواس أو الشيطان أو الروح الشريرة الماكرة هي التي تضلل عقولنا[٩٠]، وسواء كان هذا الشيطان الذي ذكره ديكارت هو الشيطان حقيقة أو هو مجرد معوقات تعوق الإنسان عن التفكير المتصل والواعي فإنه قد تصور قوة خارجية تحول بينه وبين الله ، هذه القوة العائقة لا نجدها عند الإمام الغزالي، ولعل ديكارت تخيل ذلك لقوة اقتناعه بفكرته وقدرته على الصراع ضد أي قوة، فلقد أخذ عليه أنه كان مغروراً مفاخراً بنفسه أكثر مما ينبغي.[٩١] وعلى أي حال فإن ديكارت يتفق مع الإمام الغزالي في أن الله هو المصدر الوحيد للحق وأنه لا يمكن أن يضللنا[٩٢] ، وأنه لا يمكن أن يزول الضلال من عقولنا إلا بالرجوع إليه تعالى، فالله هو المنقذ للعقل الإنساني في مسيرته نحو عزته، وهذا أيضاً من صميم المنهج الغزالي مع الفارق، ولعل الغزالي قد سمى كتابه ***المنقذ من الضلال*** لهذا السبب ، ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن عقيدة

---

[٩٠] انظر التأملات، ص ٩٨.

[٩١] انظر عثمان أمين: ديكارت، ص ٣٣.

[٩٢] التأملات، ص ١٧٤، ١٧٨.

الألوهية كانت ثابتة عند الغزالي في كل مرحلة من مراحل حياته لـــم يعترضها شك قط ولم تغادر فكره أبداً، ولم يشعر هو بمسافة بينه وبيـن الله في أي وقت من الأوقات، يضاف إلى ذلك أن الغزالي لم يضطـــر إلى أن يثبت وجوده هو نفسه من خلال أفكاره كما فعل ديكارت عندمـا أراد أن يثبت وجود العقل وصلتـــه بـــالله، فيمـــا يعـــرف بـــالكوجيتو الديكارتي وهو يعني اليقين الأول الذي انتقل فيه صاحبه مـــن إثبـــات الذات الواعية إلى إثبات الله ثم إثبات كل شيء في العالم من خلال إلـــى إثبات الوجود الإلهي.

ويلخص لنا عثمان أميـــن منـــهج ديكـــارت الشـــكي بقولـــه: "... بعد أن شك ديكارت في كل شيء وجد قـــاعدة ثابتـــة يعتمـــد عليـــها وهي ذلـــك المبـــدأ المشـــهور - كوجيتـــو - أنـــا أفكـــر، وإذن فأنـــا موجود... وهو محاولة إثبات وجود النفس في أي فعـــل مـــن أفعـــال الفكر، حتى في الشك نفسه، فكوني أشك يفيـــد أنـــي أفكـــر، وكونـــي أفكر يفيد أني موجود".[٩٣] بل إنه جعل أفكاره فرعـــاً مـــن وجـــوده.

أسند الغزالي الشك والظن وعدم اليقين إلـــى بواعـــث يوســـوس بها الشيطان في قلب الإنسان، إلى ما أســـماه بجنـــد الشـــهوة وهـــي

---

[٩٣] انظر التأملات، ص ٨٥-٩٩، وديكارت، القاهرة، ط٣، ١٩٥٣، ص ١٤، ١٥، ١٨، ٢٦٤ وما بعدها. وانظر أيضاً الكونت ديجلازا، محـــاضرات فـــي الفلســـفة الفكرية وتاريخها، القاهرة، ١٩١٩ ص٤٠، ونجيب بلدي: ديكارت، القـــاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩، ص ص ٨٨، ١٠٢ والشافعي، مقدمة في الفلسفة العامـــة، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

شيء في داخل الإنسان. ولا يختلف الغزالي في أن الشيطان هو دائماً مصدر الجهل والضلال والشر.

كان هدف الغزالي من شكه هو الوصول إلى اليقين، فالشك كان عنده وسيلة وليس غاية، أما ديكارت فقد جعل الأفكار التي في عقولنا من الله وأن هذه الأفكار لا لا يستطيع الشيطان أن يصل إليها، ومن هنا بنى يقينه على هذه الأفكار باعتبارها من الله ، وأثبت ذاته من خلال هذه الأفكار كما يتجلى في عبارته الشهيرة "أنا أفكر فأنا موجود" ولكن ديكارت لم يخبرنا بطريقة اتصاله بالله ، ولم يميز بين الأفكار التي هي من الله وبين الأفكار التي هي من الشيطان، إنه حدد لنفسه ما رآه صواباً وترك كل ما لم يرق له، إذ الإنسان يمكن أن يقول أنا جائع فإذن أنا موجود، أنا ضاحك وإذن فأنا موجود، أنا أتكلم وإذن فأنا موجود، حتى لو أغمض عينيه وسد أذنيه وتحكم في جميع أحاسيسه لما ألغى ذلك كونه موجود، ثم ماذا يقول ديكارت في المغمى عليه هل يقطع بأنه غير موجود لأنه لا يفكر ولا يستطيع أن يفكر، وماذا عن الموتى الذين هم أحياء بتاريخهم وأعمالهم وقد فقدوا أجسامهم، إنهم لا يفكرون ومع ذلك فإنهم موجودون، لا بأعيانهم وإنما بأرواحهم، بل وماذا عن الحيوانات التي لا تفكر، مثلما كان يفكر ديكارت. ومن الفوارق بين الفيلسوفين ينبغي الإشارة إليها، أن ديكارت قد جعل من نفسه حكماً على الأشياء وأعطى نفسه حق الحكم عليها وجوداً وعدماً، وقد تخلص ديكارت من الشك بطريقة استدلالية فقط،

أوقعته في بعض المحارج، كما لاحظ عليه بعض نقاده، أما الغزالي فقد خرج من الشك بما هو فوق الاستدلال العقلي أعني بالكشف الذي لم يهمل فيه أيضاً استصحاب الاستدلالات الحسية والعقلية. أضف إلى ذلك أن رحلة الغزالي من الشك إلى اليقين كانت أقصر مدى وأكثر تركيزاً من رحلة ديكارت.

وقد أفاد ديكارت من حجة الإسلام في هذا المجال من اتجاهين الأول: أن الغزالي قد فتح له باب الشك العلمي الإيماني الذي أعانه على تجنب طريقة الشك الارتيابي الشامل والدائم بدوام الشخص الشاك، فقد كان اتباع فيروان وغيرهم من معاصريه يرددون قول منتين: "ماذا عساي أن أعرف". بينما كان ديكارت ينفي عن نفسه تقليد الإرتيابيين فأثبت من ثم فقد جاء شكه مختلفا في طبيعته عن شكهم.[٩٤] الثاني: وهو الالتجاء إلى فكرة النور الذي ينبعث من الباطن فيضيء للإنسان طريقه والذي يصل إليه الإنسان من خلال المجاهدة، ففكرة النور هي من صميم مذهب ديكارت وغني عن القول أن نقول أن النور عند ديكارت يمثل الكشف أو الشرح الذي انبجس وعين الجود فأنار عقل الموجود وقلبه عند الإمام الغزالي.

يبقى أن نقول أن الكشف عند الغزالي جاء عن طريق الرياضة الروحية واللجوء إلى الله سلوكاً ومنهجاً، أما ديكارت فقد اعتزل المجتمع كذلك ولكن من أجل التفكير المجرد، وليس من أجل الرياضة الروحية كما فعل الغزالي، فقد انتقل ديكارت

---

[٩٤] نفس المصدر، ص ١٠٤.

إلى هولندا هروباً من المجتمع الفرنسي لكـي يتفـرغ هنـاك للبحـث والنظر[٩٥]، أما الغزالي فقد اعتزل المجتمـع وعكـف علـى العبـادة والتأمل وكان اعتزاله لله تعـالى، وكـان شـكه لله وليـس فـي الله، ولذلك فقد خرج من شـكه منتصـراً بمعونـة إلهيـة، وكـان شـكه ينصب على مقدرة العقل على مدى مقـدرة العقـل وإدراكـه علـى تحصيل المعرفة اليقينية، هذا فـي الوقـت الـذي كـان يثـق فيـه الغزالي في قدرة العقل ثقة مطلقة، وهـذا مـا تؤكـده كـل كتاباتـه. وقد خرج الغزالي لنـا مـن رحلـة الشـك ببنـاء عقلـي وتربـوي وعلوم كثيرة تفيد الناس، ليـس فقـط فـي منـهج التفكـير العلمـي وإنما في مختلف مجالات الحياة، فمنـهج الإمـام الغزالـي العلمـي والروحي إذن منهج متكـامل.

ومن أقوال الغزالي الحكميـة فـي العلـم "العلـم والعمـل همـا وسيلتا السـعادة وأن العمـل لا يتصـور إلا بعلـم بكيفيـة العمـل والتعليم أشرف الأعمال وهو يشير إلى حديـث الرسـول صلـى الله عليه وسلم "أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبـل. فـأقبل، ثـم قـال له أدبر، فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالـي مـا خلقـت خلقـاً أكـرم علي منك، بك آخـذ، وبـك أعطـي، وبـك أثيـب، وبـك أعـاقب" ويقول: "وأما دلالة العقل على شرف العقـل، فـهو أن مـا لا تنـال سعادة الدنيا والآخرة إلا بـه، فكيـف لا يكـون أشـرف الأشـياء؟ وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، وبه تقـرب إليـه، وبـه تـم دينـه، ولذلك قال عليه السـلام: "لا ديـن لمـن لا عقـل لـه" وقـال: "لا

[٩٥] انظر عثمان أمين: ص ٢٧ وما بعدها.

يعجبُكم إسلام امرء حتى تعرفــوا عقلــه" .. ونــاهيك بــه شــرفاً أن شبه الله سبحانه وتعالى العقل بـــالنور فقــال: "**الله نــور الســماوات والأرض**" أي منورهمــا (أي بــالعقل) وأكــثر مــا يطلــق النـــور والظلمات في القرآن علـــى العلـم والجــهل". ويبيــن لنــا الغزالــي بالمثال الفرق بين ما يعرفه العقل بذاته ومــا يعرفــه العقــل بمعونــة ربه، فيقول: "إن موضع العقل ومثاله "مثـــال الأعمــى الــذي دخــل داراً فعثر بالكوز والطشت وأثاث الدور، فقــال: لِمـا وضعــت هــذا على الطريق؟ لما لا تردونها إلى محلها؟ فيقــال لــه: إن كــل شـــيء في موضعه، ولكن الخلل فـــي البصــر". فــهذا بيــان نســبة العلــم المستفاد من العقــل.[٩٦]

مصــادره

مصادر الإمام الغزالي متعـــددة ومتنوعــة ويــأتي علــى قمتــها القــرآن الكريــم وعلومــه، والســنة النبويــة وأقــوال الصحابــــة، وبخاصة الإمام علي بــن أبـــي طــالب، وكتابــات وتعليقــات كبــار التابعين والزهاد والمتصوفة: كالحـــارس المحاســبي وأبــي طــالب المكي وأبي يزيد البسطامي والقشــيري وغــيرهم، ومــن مشــايخه، وعلى قمتهم إمام الحرميــن الجوينــي، والشــيخ أحمــد الراذكــاني، ويوسف النســاج وأبــو القاســم الإســماعيلي الجورجــاني. وهنــاك أدلة من كتب الغزالي فيها نص على أنه قـــد قــرأ وانتفــع بكتابــات

---

[٩٦] ميزان العمل، ص ٣٢٨-٣٣٩.

الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وبكتب ابن حزم الأندلسي، وأعمال الفيلسوف الخلقي مسكاويه والكاتب الموسوعي الجاحظ.

هذا على الجانب الإسلامي؛ أما بالنسبة للمصادر غير الإسلامية فقد أفاد الغزالي بلا شك من الأدب الفارسي، ومن أعمال فلاسفة اليونان، كما أنه قد قرأ كتب العهدين القديم والجديد، وهناك مصدر آخر يشارك فيه الإمام حجة الإسلام الغزالي كل المبدعين من العلماء وهو الإفادة من خبرات الحياة وخبرات الآخرين التي تنتقل بالاحتكاك وبالمناظرة والحوار بين العلماء بل وبين العلماء والطلبة بل وبين العلماء والعامة.

وفاته

يقول عبدالغافر الفارسي، بعد أن حكى حال الإمام مع العلم ورحلته من الشك إلى اليقين: "... ثم ترك ذلك قبل أن يُترك وعاد إلى بيته، واتخذ في جواره مدرسة لطلبة العلم وخانقاه (زاوية للصوفية)، وكان قد وزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختم القرآن، ومجالسة أهل القلوب والقصود للتدريس بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته ولحظات من معه عن فائدة، إلى أن أصابه عين الزمان، وضن الأنام به على أهل عصره فنقله الله إلى كريم جواره بعد مقاسات أنواع من القصد والمناوءة من الخصوم والسعي به إلى الملوك، وكفاية الله وحفظه وصيانته عن أن تنوشه أيدي النكبات أو ينتهك ستر دينه بشيء من الذلات، وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث

المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم، اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله، ولا شك أنه سمع الأحاديث في الأيام الماضية واشتغل في آخر عمره بسماعها ولم تتفق له الرواية ولا ضرر فيما خلفه من الكتب المصنفة في الأصول والفروع وسائر الأنواع يخلد ذكره ويقرر عند المطالعين المنصفين المستفيدين منها أنه لم يخلف مثله بعده، ومضى إلى رحمة الله تعالى يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة، ودفن بظاهر قصبة طابران والله تعالى يخصه بأنواع الكرامة في آخرته، كما خصه بفنون العلم في دنياه بمنه ولم يعقب إلا البنات، وكان من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده فما كان يباسط أحداً في الأمور الدنيوية، وقد عرضت عليه أموال فما قبلها، وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه، ولا يحتاج معه إلى التعرض لسؤال ومنال من غيره".[٩٧]

حكى أخوه أحمد قال: "لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أبو حامد وصلى وقال: "عليّ بأكفاني ثم مد رجليه واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار". ولبعضهم فيه شعراً يذكر فضائله وبعض تصانيفه

---

[٩٧] ابن عساكر: تبيين ص ٢٩٦.

شيد المذهب حــبر أحسن الله خلاصه

بــــ بسيط ووسيط ووجـيز وخلاصة

والبســيط والوســيط والوجــيز والخلاصــة أســـماء كتــب للغزالي. وأورد صـــلاح الديــن خليــل بــن أيبــك الصفــدي (٩٦٤ هـــ-١٣٦٣م) فـــي الوافـــي بالوفيـــات، وأن أبـــا المظفــر محمــد الأبيوردي رثى الإمام الغزالي بأبيات فائيـــة منـــها:

مضى وأعظم مفقود فجعت به من لا نظير له في الناس يخلفه

وتمثل الإمام الإسماعيلي الحاكمي بعــــد وفـــاة الإمـــام الغزالـــي بقول أبي تمـــام:

عجبت لصبري بعـــده وهو ميت

وكنت امرءا أبكي دماً وهو غائب

على أنها الأيام قد صرن كلهـــــا

عجائب حتى ليس فيها عجــــائب

وقيل إن الغزالي قال فـــي بعـــض مصنفاتـــه: "ونســبني قــوم إلى الغَزّال (أي غزّال الصـــوف) وإنمـــا أنـــا الغزَالـــي نســبة إلـــى قرية يقال لها غزالة بتخفيف الـــزاي والله أعلـــم."[98]

---

[98] اتحاف السادة المتقين بشرح إحيـــاء علـــوم الديـــن، جــــ ١ ص ١٤، ١٥، و السبكي: طبقات، انظر ملاحق مؤلفات الغزالي، ص ٥٠١، ٥٢٦.

مخطوطات المنقذ

توجد عدة مخطوطات لكتاب المنقذ من الضلال تتوزعها عدة مكتبات في العالم على النحو التالي:

* مكتبة برلين: ١٧٢٥؛ فينا: ١٨٩٤؛ ليدن: ١٤٩٠(= ٤٩٦ شرقي [١])، وقد أثبت ا. ي. فنسنك عدة قراءات توجد مخطوطة في ليدن برقم ٨٣٣٤ ب شرقي؛ باريس برقم ١٣٣١ [٢] من ورقة ٢٥ إلى ٥٤؛ الاسكوريال ط٢ برقم ٦٩٤، ١١٣٠؛ مانشستر برم 71 h؛ مخطوطات بريل Brill ط١ ٤٩٤، ط٢ ٩٦٣؛ الأمبر وريانا (RSO, A. 64, iii III, 577)؛ بولونيا ١٤١ [٣]؛ جار الله باستانبول ١٥٧٢؛ أيا صوفيا باستانبول ٢١٠٦/٧،٤٨٠١؛ ولي الدين ١٨٢٩؛ بشاور ٧٩٦ [٧]؛ شهيد على باستانبول ١٧١٢ [٢] من ورقة ٧٢ إلى ٧٥، نسخة كتبت سنة ٥٠٩ هـ كتبها عبدالمجيد ابن الفضل الفزاري، وفي هذه القرينة نشير إلى أن الأب بوجي كان بحوزته نسخة من هذا المخطوط وهي التي دفع بها إلى ريتشارد مكارثي الذي ترجم كتاب المنقذ إلى اللغة الإنجليزية وقد اعتمد على نسخة صليبا وعياد في ترجمته إلى جانب هذا المخطوط. وينبغي أن ننبه على أن هذا المخطوط وإن كان قد كتب بعد وفاة الإمام الغزالي بقرابة خمس سنين فإنه لا يختلف كثيراً عن المخطوطات التي راجعنا إليها ولا عن طبعة صليبا وعياد كما قرره مكارثي في مقدمته. ومن هذه المخطوط توجد نسخة في

معهد المخطوطات العربية بالميكروفيلم؛ الفاتح باستانبول ٢٨٦٨؛ بشير أغا باستانبول برقم ٤١١؛ الموصل فهرس داود جلبي ص ٢٥ (ناقص الآخر)؛ برنستون مجموعة جارت، فهرس حتى ونبيه فارس وعبدالملك برقم ١٥٧٢ في ٩ ورقات مسطرتها ٣٢ سطراً، دار الكتب المصرية برقمي ١٠٢ مجاميع، ٦٦ مجاميع م؛ طشقند برقم ٤١٣٢، في ٣٢ ورقة (من ورقة ١٦٧ أ - ١٩٠ أ)، مقاس ١٠,٥ × ٢٠؛ الظاهرية برقمي: عام ٧٦٢١، ٦٠٩٤، وهاتين المخطوطتين الأخيرتين حديثتين وكانا بحوزتي الشيخ طنطاوي والشيخ عبيد وقد اعتمدا عليهما صليبا وعياد في إخراج طبعتهما.[١]

ولما كان من الصعب عملياً الحصول على كل هذه المخطوطات اعتمدنا في تحقيقنا على المخطوطتي طلعت وتيمور

١ - مخطوطة طلعت ويرمز لها بالحرف (ط)

توجد هذه المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٩١ تصوف طلعت ، وعدد أوراقها إحدى عشرة ورقة ومسطرتها ثلاثة وعشرين سطرا وتتراوح عدد الكلمات في السطر الواحد ما بين السبع عشرة إلى العشرين كلمة ، والمخطوط مكتوب بخط واضح ومن طريقة الناسخ أنه يكتب الكلمة الأولى من الصفحة التالية في ذيل الصفحة التي قبلها ، وأنه يكتب على الهامش الكلمات التي سقطت منه أثناء الكتابة مع الإشارة الواضحة إلى مواضعها في السطر ، وينبغي

---

[١] انظر مقدمتهما على المنقذ ص ٧٣. أبو ليلة: مقدمته باللغة الإنجليزية على نفس الكتاب.

أن نلفت النظر إلى أن الاستدراكات بهذا المخطوط قليلة .يوجد عنوان الكتاب على الصفحة الأولى من المخطوط على النحو التالي : كتاب المنقذ من الضلال تصنيف الشيخ الإمام حجة الإسلام وإمام الأئمة قدوة الأمة أبي حامد محمد بن محمد الغزالي قدس روحه أمين . (أنظر اللوحة رقم ١)

لا يحتوي هذا المخطوط على كتاب المنقذ كاملا حيث ينتهي عند الكلام عن ***طرق الصوفية*** بل إنه قد أسقط نحو خمس وعشرين سطرا من آخر هذا الموضوع ، وبالتحديد فإنه قد أسقط الكلام الذي يلي عبارة في كتاب ***المقصد الأسنى*** (الأقصى بالمخطوط) وحتى آخر هذا الباب (أنظر اللوحة رقم ٢) مع إضافة العبارات التالية والتي توحي بنهاية الكتاب عند هذا الحد ،" فليراجع منه والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما) . وهذه العبارات لا توجد في أي مخطوط آخر ، ولا في أي طبعة من طبعات الكتاب كذلك ، وبالتالي فإن هذا المخطوط يكون قد أسقط بالإضافة إلى تكملة موضوع طرق الصوفية موضوعين كاملين من موضوعات الكتاب، وهما موضوع "حقيقة النبوة "و موضوع " سبب معاودة نشر العلم بعد الإعراض عنه " الذين هما تتمة كتاب المنقذ .

وهذا الحذف في مخطوط طلعت يفسر على أنه : إما أن الإمام الغزالي كان قد ألف كتابه في البداية على هذا النحو ، ثم رأى فيما بعد أن يضيف إليه موضوعي حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها ،

وسبب معاودة نشر العلم بعد الإعـــراض عنـــه ، لشـــدة اتصالـــهما بالموضوع ولاقتضاء الحال ، وبالرغم من وجاهة هذا الاحتمال فإنـــه معارض بما ذكره الإمام الغزالي في مقدمة المنقذ من أنه قد ألف كتابـه هذا استجابة لطلب أحد إخوانه في الدين الذي سأله أن يبين له غايـــة العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها ، وأن يحكي له ما قاسـله من أجل التوصل إلى الحق برغم اختلاف الفـــرق وتبـاين المســالك والطرق وكيف تطور في فكره فانتقل من مرحلة التقليد والتبعية إلـــى مرحلة الاجتهاد والاستقلال ، وكيفية تحقيق ذلك ، وأن يحكي له عـــن خبرته الروحية التي انتهت به إلى طريق التصـــوف ، وعـن ســبب انصرافه عن التدريس لطلبة المدرسة النظامية ببغـداد برغـم تفوقـه وشهرته ، ثم عودته إلى التدريس مرة أخرى بعد فترة انقطاع طويلـة ، وهذه الموضوعات كلها تقع ضمن مخطوطة تيمور مـــع ملاحظـــة أن موضوع النبوة وهو التالي في الترتيب لموضوع (طرق الصوفية الـذي هو نهاية مخطوطة طلعت) لم يشر إليه الغزالي في مقدمتـــه الطويلـة التي ذكر فيها محتويات الكتاب بالتفصيل باستثناء موضـــوع حقيقـة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها ، حيث لم يشر إليه الإمام نصا فـــي هذه المقدمة، هذا في الوقت الذي أشار فيه إلى موضوع ســبب نشــر العلم بعد الإعراض عنه، والذي جاء تاليا لموضوع حقيقة النبوة الـذي هو آخر موضوعات الكتاب بحسب مخطوطة تيمور ، وهـــذا البـاب اختتم بالدعاء وبالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن يبقـــى السؤال لماذا ختم موضوع طرق الصوفية بهذه الخاتمة التي تنبئ عـــن نهاية الكتاب والتي لم تتكرر في أي من موضوعات الكتاب الأخـرى ؟

وكما يبدو لنا على الأقل فإن هذه الخاتمة تبدو طبيعية ومنسجمة مع أسلوب وعبارة المؤلف وليست موضوعة أو مقحمة على النص ، ونتساءل أيضا لماذا لم ينص ناسخ هذا المخطوط على نهاية كتاب المنقذ عند هذه الكلمات كما هي عادة النساخ ؟ . وفي ضوء هذا التحليل نجدنا مطمئنين إلى تقرير أن الإمام الغزالي كان قد وضع الكتاب أولا على هذا النحو الموجود في مخطوطة طلعت والذي ينتهي بالكلام عن موضوع طرق الصوفية ، وعند عبارة ***كتاب المقصد الأقصى*** تحديدا كما أشرنا إليه ، ثم جاءت بعد ذلك عبارات الحمد والثناء على الله كخاتمة للكتاب . ومن الجدير بالإشارة إليه أن العبارات التي اختتمت بها هذه المخطوطة لا وجود لها في مخطوطة تيمور ؛ مع ملاحظة أن عبارة **فليراجع منه** المذكورة بعد ***كتاب المقصد الأقصى*** الموجودة في طلعت والتي يمكن أن تكون نهاية طبيعية للكتاب ، غير موجودة في تيمور كذلك. (انظر لوحة رقم ٣)

ومما يقوى احتمال أن كتاب المنقذ قد كتب في البداية بالحجم الذي احتفظت لنا به مخطوطة طلعت ، أن المقدمة الطويلة للكتاب في هذا المخطوط لا يوجد منها إلا نحو ثلثها الأخير في مخطوطة تيمور والذي يخلو تماما من الإشارة إلى السائل الذي كتب الغزالى هذا الكتاب استجابة لطلبه مما يرجح أن مخطوطة طلعت مستقلة بنفسها، وأنها كتبت في وقت سابق . يضاف إلى ذلك أن مخطوطة تيمور قد بدأت بكلام الغزالى عن نفسه مباشرة وابتداء من العبارات " **دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري " وقد أسقط ناسخ هذا**

المخطوط سهوا عبارة الغزالي **وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور** التي ينبغي أن تأتي قبل العبارة السابقة حتى يستقيم الكلام ويتم المعنى، ثم استدرك الخطأ فكتب العبارة بخط صغير يصعب قراءته بالعين المجردة (أنظر اللوحة رقم ٤)

إن الممعن في تركيب الكلام وترتيب السطور في الصفحة الأولى من مخطوط تيمور والتي هي على الجانب الأيسر من الورقة الأولى ، بعد ورقة العنوان، والتي يوجد عليها الرقم ١ بأعلى الصفحة من الجانب الأيسر يتبين له أولاً: أن الصفحة البيضاء، والتي هي على جهة اليمين من الورقة الأولى للمخطوط، هي في الحقيقة الصفحة رقم ١ وهي التي كانت تحمل الجزء المفقود من مقدمة المنقذ؛ هذا بالإضافة إلى صفحة العنوان وهذا بلا شك ناتج عن الإهمال في حفظ المخطوط كما ينبغي، وهنا لا بد أن ننبه على نقطة مهمة وهي أن الترقيم الموجود بأعلى الصفحات ترقيم حديث؛ بدأ بترقيم الصفحة المكتوبة على اليسار من الورقة وبالتالي يكون قد أهمل في الترقيم مراعاة الصفحة الأولى للمخطوط والتي تتضمن القسم الأول والأكبر من المقدمة .

وفي ضوء هذه المعلومات والتحليلات يمكن لنا أن نجازف بالقول بأن كتاب المنقذ، كما هو في مخطوطة طلعت ، هو نفس الكتاب الذي كتبه أو أملاه الإمام الغزالي ثم أرسل به إلى سائله. بالرغم من عدم توفر أدلة تاريخية نثبت من خلالها، بصورة قطعية، تقدم مخطوطة طلعت، من حيث تاريخ كتابتها على غيرها ، فإننا نجدنا مسوقين إلى القول بأسبقية هذا المخطوط على غيره من مخطوطات المنقذ المتاحة

لنا ، وبأن الإمام الغزالى بالتالي لم يكن في ذهنه أن يصل بكتابه إلى هذا الحجم الذي هو عليه الآن ، وإنما جاء الأمر على سبيل التداعي والتدرج ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه من الصعب افتراض أن مخطوطة تيمور هي الأسبق كتابة إذ أنها تخلو من الإشارة إلى السائل الذي كتب الإمام الغزالى هذا الكتاب استجابة لطلبه ، هذا على الرغم من أن تاريخ كتابتها يرجع إلى مخطوط أصلى من إملاء حجة الإسلام، ترجع كتابته إلى الأول من ذي الحجة عام سبع عشرة وخمسمائة للهجرة ؛ أي بعد نحو اثنتي عشرة سنة من وفاة المؤلف.

وإذا كنا قد قررنا مطمئنين أن مخطوطة طلعت هي أصل المنقذ من الضلال الذي وصل به الإمام الغزالي إلى الحجم الذي بين أيدينا فإننا نقرر كذلك أن القسم الأول من مقدمة الكتاب مع صفحة العنوان قد سقط من مخطوطة تيمور، كما أشرنا إليه سابقاً، إما أثناء التصوير وإما بسبب إهمال قد وقع على المخطوط ، إذ لا يمكن أن يبدأ المخطوط الذي هو من إملاء الغزالي نفسه بهذا الشكل المبتور ودون الاستهلال بالحمد لله والثناء على الله .

وأما عن العنوان الموضوع في أعلى الصفحة الأولى من المخطوط كما هو في وضعه الحالي فإنه كتب في تاريخ لاحق وبخط مختلف ، للتعريف بعنوان الكتاب ، وهذا دليل آخر على ضياع الجزء الأول والأكبر من المقدمة وكذلك صفحة العنوان.

٢- مخطوطة تيمور ويرمز لها بالحرف (ت)

في صفحة البيانات والتي هي من ملحقات دار الكتب القومية جاء عنوان الكتاب مختصرا المنقذ من الضلال للإمام الغزالي؛ وجاء في هذه الصفحة أيضا أن الكتاب يقع في ١١٢ صفحة وأنه صورة عن النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٢٨ عقائد تيمور ، وبأسفل الصفحة يوجد خاتمان غير واضحين أحدهما أكبر حجما من الآخر ، ويبدو أن أحدهما لناسخ المخطوط والآخر لمالكه ، ولا بد من التنبيه هنا على أنه بمراجعة شريط الميكروفيلم وجد أن كتاب المنقذ يقع في تسع وعشرين صفحة فقط وليس مائة واثنتي عشرة صفحة كما جاء في صفحة بيانات دار الكتب القومية . وبتتبع الجزء الباقي من الشريط وجدنا أنه يشتمل على نصوص أخرى إلى جانب كتاب المنقذ كان ينبغي أن يشار إليها في صفحة البيانات لتبصير الباحثين . يقع هذا الكتاب في تسع وعشرين صفحة كما ذكرنا ويتراوح عدد سطور الصفحة الواحدة ما بين العشرين والخمسة والعشرين ، كما تتراوح عدد كلمات السطر الواحد ما بين الثلاث عشرة إلى العشرين كلمة . والمخطوط مكتوب بخط نسخ واضح وتتخلل بعض الأسطر مساحات بيضاء بها آثار أحبار خفيفة لكلمات مطموسة قد تصل إلى نصف السطر في بعض الصفحات ، مع مراعاة أن كاتب المخطوط قد كتب على الهامشين الأيمن والأيسر (لوحة رقم ٥) ما فاته من صلب النص . ويجدر بنا أن نلفت النظر هنا إلى ما سبق أن ذكرناه في قرينة مخطوطة طلعت وهو أن الجزء الأكبر من مقدمة الإمام الغزالي قد سقط، من هذا المخطوط إما أثناء التصوير

وإما بسبب الإهمال ، ولكن لحسن الحظ أن هذا المخطوط كامل باستثناء الجزء الأول المفقود من المقدمة .

جاء في ذيل الصفحة الأخيرة من المخطوط وبخط الناسخ هذه العبارات التوثيقية "تجز كتاب المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال " أملاه الشيخ الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالى رحمة الله عليه والحمد لله حق حمده وصلواته على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم في العشر الأول من ذي الحجة سنة سبع وعشرة وخمسمائة " وعلى الجهة اليسرى من أسفل الصفحة يوجد سطر مائل بخط الناسخ أيضا يقول " هكذا وجد التاريخ في الصفحة التي انتسخت هذه النسخة منها " (انظر لوحة رقم٦)

وفي هذه القرينة نشير إلى ثلاث مخطوطات أخرى للمنقذ مخطوط كتب عام ٥٠٩ هـ _ ١١١٥ م ومخطوط الشيخ طنطاوى ومخطوط الشيخ عبيد كما سنذكره بشيء من التفصيل في قرينة طبعات وترجمات كتاب المنقذ .

طبعات كتاب المنقذ

ظهر كتاب المنقذ من الضلال في طبعته الأولى باللغتين العربية والفرنسية على يد المستشرق الألماني أوجست شمولدرز Augste Schmolders (١٨٠٩ - ١٨٨٠) نشره في باريس لأول مرة عام ١٨٤٢ وهو نفس العام نفسه الذي اكتشفه فيه ، وذلك ضمن كتابه "رساله في مدارس الفلسفة عند العرب "

Essal Sur Les Ecoles Philosophiques Chez Les Arabes et Notamment Sur la Doctrine d Al Gazali

ومن الجدير بالذكر أن شمولدرز كان أيضا أول من عني بدراسة الفلسفة الإسلامية في ألمانيا بطريقة موضوعية ، فقد نشر، إلى جانب كتاب المنقذ، مبادئ الفلسفة للفارابي النص العربي مع الترجمة اللاتينية في مجلدين في بون ١٨٣٦ . ثم أعاد نشرهما المستشرق ديتريش

مع بعض الإضافات ***Dieterich,Fr.*** في ليدن ***عام*** ١٨٩٥ -١٩١٥ ونشر شمولدرز *كذلك* أرجوزة في المنطق ، ورسالة في النفس لابن سينا، النص العربي مع الترجمة اللاتينية.[٢]

ونشر كتاب المنقذ لأول مرة في بلد إسلامي ، بالأستانة ، عام ١٨٧٠هـ/ ١٢٨٦م، و١٢٨٧هـ؛ ١٢٨٩هـ، و١٢٩٣ هـ، و ١٣٠٣هـ وفي نفس العام ظهرت له طبعة في القاهرة وطبعة أخرى ١٣٠٩ مع إلجام العوام والمضنون الصغير، ثم تتابع نشره بعد ذلك، إذ نشرته في مصر مطبعة الميمنية في طبعتين متلاحقتين عام ١٨٩١م. ونشر كذلك في بومباي بالهند في نفس العام . ونشرته المطبعة الأزهرية بمصر على هامش الإنسان الكامل عام ١٨٩٨ . كما أصدرت له دار ابن زيدون طبعة جديدة في دمشق عام ١٩٣٤ ، وأعادت طبعه عام ١٩٣٥ . ونشرته مطبعة مخيمر بالقاهرة عام

---

[٢] (العقيقي – نجيب – المستشرقون ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠)

١٩٥٢ مذيلة بتعليقات للدكتور عبد الحليم محمود ، وفي هذا العـــام ظهرت طبعة الأنجلو المصرية مع مقدمة بعنوان ***في منطق التصوف***، وهي لا تختلف في نصها عن نص طبعة مخيمر ، وفي عـــام ١٩٦٢ أعادت الأنجلو المصرية طبعه دون زيادة أو تنقيح . ونفس الكلام ~~منكره~~ يقال عن طبعات دار المعارف المصرية بتقديم وتعليق الدكتـــور عبـــد الحليم محمود والتي ظهرت تحت عنوان "***قضية التصوف المنقذ مـــن الضلال***".

وقد أثبتنا في قائمة منفصلة الأخطاء المطبعية التي تشتمل عليـــها طبعات دار المعارف وبالذات الطبعة الثالثة . هذا بالإضافة إلي بعـــض الأخطاء النصية التي ترتبت على عدم رجوع الدكتـــور عبـــد الحليـــم محمود إلى المخطوطات والطبعات السابقة للكتاب . كما سنذكره فيمـــا بعد .

استغرقت الدراسة التي قدمها الدكتور عبد الحليـــم محمـــود عـــن التصوف الصفحات من ٢٩-٣٢٣ من القطع المتوسط، هذا بالإضافـــة إلى المقدمة التي استغرقت الصفحات من ٧ - ٢٥ ، وهـــي بعنـــوان التصوف والحياة ، وبالتالي يكون عدد الصفحات التي كتبها الدكتـــور عبد الحليم محمود ٣١٢ صفحة ، هذا في الوقت الذي يشغل فيه نـــص كتاب المنقذ، مع التعليقات عليه، ستا وسبعين صفحة، يعني أقـــل مـــن ربع حجم الكتاب. ومما ينبغي ملاحظته أن الدكتور عبد الحليم محمـــود لم يقدم دراسة لكتاب المنقذ كنص ولكنه بدلا من هذا قد قـــدم تحليـــلا لكتاب الإحياء استغرق الصفحات ٢٩١ -٣٠٨ ، مع أن المقدمة كما

هو واضح تدور حول المنقذ وعلى الرغم من هذا فإن الدراسة المستفيضة التي قدمها الدكتور عبد الحليم محمود حول مفهوم وطبيعة وتاريخ التصوف وصلته بواقع الحياة ، مفيدة وتحتوي على بعض الأفكار المهمة التي تثري الدراسات الصوفية ، إلا أنه توجد أخطاء مطبعية كثيرة في هذه الطبعة منها على سبيل المثال لا الحصر الأخطاء المثبتة في هذا الجدول :

الخطأ	الصواب	الصفحة
سقوط واو العطف قبل أغوارها	إثبات واو العطف	٣٢٧
بطانته	وباطنيته	٣٢٩
أو	لو	٣٣٠
علمي	عامي	٣٤١
المنطلق	المنطق	٣٥٢
المتأهلون	المتألهون	٣٥٨
عنهم	منهم	٣٥٩
وغيرة	وغيرهم	٣٦١
الغدر	الغرر	٣٦٢

كتبهم	كنانتهم (أي جعبتهم)	٣٦٣
لمثل	بمثل	ــــ
لا سبيل إليه	لا سبيل إليها	٣٨٣
نوع من التصدق	نوع من التصديق	ــــ
مجلة نظرك	جملة نظرك	٨٥٣
جماعة بخير	جماعة بخبر	ــــ
فلا يوجد	فلا يوجب	٣٩٤
فن	فإن	ــــ
المنصفون	المتصفون	٣٩٥
ليأكل	فيأكل	ــــ
ليس	ليست	ــــ

ظهرت طبعة أخرى لكتاب المنقذ نشرها، بدون تاريخ في بيروت جميل صليبا وكامل عياد، (دار الأندلس)، ثم أعيد طبع هذه النسخة عدة مرات ، وقد طبعتها الجامعة السورية بدمشق أيضا عام ١٩٥٦ (الطبعة الخامسة) اعتمدت طبعة صليبا وعياد على مخطوطتين حديثتين: هما مخطوطة الشيخ محمد الطنطاوي، ومخطوطة الشيخ أحمد عبيد ، الأولى مسجلة بمكتبة الظاهرية تحت رقم ٧٦٢١ ترقيم

عام . وهي بخط الشـيخ الطنطـاوي، وعـدد أوراقـها ١٥ ورقـة ومسطرتها ٢٧ سطرا في كل صفحة، ويرجع تاريخها إلى ١٢٨٥ هـ ١٨٦٨م أي قبل صدور طبعة الأسيتانة بعامين.

أما مخطوطة الشيخ عبيد، فيبلغ عدد أوراقها ١٦ ورقة و تشـتمل كل صفحة منها علي ٢٣ سطرا وهي أحدث من المخطـوط السـابق، وهي مكتوبة بالقلم الفارسي، وعليـها تعليقـات مختصـرة بـاللغتين، العربية والتركية.[٣]

وهذه الطبعة جيدة من حيـث التحقيـق ومـن حيـث الـهوامش والتعليقات بصفة عامة ، وقد اعتمد المحققـان علـى المخطوطتيـن الحديثتين سابقتا الذكر، وكذلك عل طبعات المنقذ السابقة مما أعانـهما على إخراج الكتاب على نحو أفضل من غيره، وقد اعتمدا على هـذه الطبعة كلا من مونتجمري وات في ترجمته إلى الإنجليزيـة و فريـد جبري في ترجمته الفرنسية. إلا أن هذه الطبعة تحتوي على أخطـاء كثيرة كما يتبين من الجدول التالي :

---

[٣] انظر: المنقذ من الضلال ط. صليبا و عياد ص ٧٣-٧٤ .

الخطأ	الصواب	الصفحة
الطب	الطلب	٨٨
الحصرة	الحضرة	٨٩
فراقهم	فرقهم	٩٦
يعلم	بعلم	١٠٧
تطييبا	تطيبا	١٣٦
حذوا	حذرا	١٣٧
لي	إلي	١٣٨
الخير	الخبر	١٤١
التسامح	التسامع	١٤٢
الذي	الذين (آية قرآنية)	١٤٣
من أن	تحذف أن	١٥٤
وأتصاف	وإنصاف	—
أأضل	أأصل	١٦٠
أم أحترم	أم أختزم	—
يهدني	يهديني	١٦١

ظهرت طبعة أخرى للمنقذ عن دار ابن خلدون بالإسكندرية. وتقع هذه الطبعة في ثمان وخمسين صفحة من القطع الكبير تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي مع مقدمة مختصرة وغير وافية لأبي المنذر سعد كريم الدرعمي ، ومن الواضح خلو هذه الطبعة من التحقيق واشتمالها على أخطاء مطبعية كثيرة حتى في بعض العناوين الفرعية للكتاب ، فعلى سبيل المثال كتب هذا العنوان مذهب التعليم وغائلته، خطأ في صفحة ٢٧ مذهب العليم وغائلته ، وعبارة إشكالها إذا تجلى كتبت خطأ في صفحة ١٠ أشكالها إذا أجلى ، وهكذا.

وهناك طبعات أخرى للمنقذ اطلعنا عليها وفحصناها ولا تكاد واحدة منها تخلو من الأخطاء والهنات ، التي تؤثر بلا شك على النص ، وتحو ل في كثير من المواضع دون فهمه وهذا مما حفزنا على إخراج هذه الطبعة التي اجتهدنا في تحقيقها وتنقيحها وشفعناها بالدراسة ،مع ترجمة النص والتعليق عليه أيضا باللغة الإنجليزية .

ترجمات كتاب المنقذ إلى اللغات الأجنبية

كانت اللغة الفرنسية هي أول لغة أوربية ينقل إليها كتاب المنقذ من الضلال حيث نشره لأول مرة باللغتين العربية والفرنسية مكتشفه المستشرق الألماني شمولدرز في عام ١٨٤٢ كما أشرنا إليه من قبل.

في عام ١٨٣٧. قدم م باليه M. pallia تحليلا مفصلا لجزء كبير من كتاب المنقذ

Memoires de L' Academie Royale des Sciences Morales et Politiques T , I: Savants _ etrangers (155 _193)

وفي عام ١٨٧٧ ترجم المستشرق الفرنسي باربييه دي مينارد Barbier de Meynard كتاب المنقذ (المجلة الأسيوية ، Journal Asiatique , كانون الثاني ١٨٧٧، جـ١، ص ١-٩٣. (Janvier ,). أما الترجمة الفرنسية الثالثة لهذا الكتاب فقد اضطلع بها الأب فريد جبري، وطبعتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت في سنة ١٩٥٩.

ترجم كتاب المنقذ لأول مرة إلى اللغة الإنجليزية المستشرق كلود فيلد Claude Field تحت عنوان اعترافات الغزالي The Confessions of al _ Ghazali ، ونشرت هذه الترجمة في لندن ١٩٠٩. وهي ترجمة جيدة بشكل عام ولكن تعوزها الدقة في بعض المواضع، لذلك فقد تركت الباب مفتوحا لترجمة أفضل تأتي بعدها .

في عام ١٩٥٣ ظهرت ترجمة جديدة لكتاب المنقذ إلى اللغة الإنجليزية مع رسالة الغزالي بداية الهداية ، قام بها المستشرق الإسكتلندي مونتجمري وات W. Montgomery Watt بعنوان "Faith and Practice of al _ Ghazali **"الإيمان والعمل عند الغزالي"** وتشمل ترجمة المنقذ الصفحات من ١٩-٨٥. وهذه الترجمة جيدة ومفيدة وقد اعتمدت على طبعة صليبا وعياد. ولكنها هي الأخرى كانت في حاجة إلى مزيد من التدقيق في بعض المواضع ، كما أن

أسلوب الترجمة لم يرق ، من وجهة نظرنا ،إلى مستوى أسلوب الغزالي وخبرته الروحية بدرجة كافية.

أشرنا فيما سبق إلى ترجمة ريتشارد جوزيف ماكرثي Richard Joseph McCarthy التي ظهرت في مدينة بوستن عام ١٩٨٠ تحت عنوان Freedom and Fulfillment "**الحرية وإنجازاتها**"، والتي تشتمل على كتاب المنقذ ونصوص أخرى للإمام الغزالي، ذات صلة بهذا الكتاب، وهذه الترجمة جيدة ودقيقة بشكل عام، ولكن تعوزها الحرارة والوضوح في كثير من المواضع، إلى درجة أن القارئ المتخصص قد يحس أنه يقرأ تقريرا باللغة الإنجليزية عن كتاب المنقذ، وليس ترجمة نصية أكاديمية له، وقد اعتمد ماكرثي، بدرجة كبيرة، كما يقرر هو نفسه، على دراسات بوجي وفريد جبري . ومن الملاحظ أن مكارثي بالرغم من أهمية تعليقاته على النص، فإنه قد توسع فيها أحيانا من غير ضرورة تدعو إلى ذلك ، كما أنه قد أكثر من الإحالة في كثير من المواضع إلى مصادر ثانوية. وعلى الرغم من هذا كله فقد أفدنا كثيرا من هذه الترجمات ، واستطعنا من خلالها أن نتجنب كثيرا من الأخطاء التي وقع فيها أصحابها. وآخر ترجمة لهذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية هي ترجمة محمد أبو ليلة وهي تلك التي بين أيدينا، ولأن المترجم هذه المرة كاتب مسلم متخصص، تجمعه بالإمام الغزالي صفات مشتركة كثيرة فإن ترجمته هذه هي الأقرب إلى روح ومرامي نص كتاب المنقذ، والجو النفسي والعقلي لمؤلفه. يضاف إلى ذلك أن التعليقات الكثيرة التي زود بها النص جديدة في معظمها وهي بلا شك تساعد

على فهم أعمق وأدق لنص كتاب المنقذ من الضلال. ومما لا ينبغي إغفاله أن البروفيسور جورج ماكلين رئيس جمعية الفلسفة بواشنطن، وناشر الكتاب له مساهمته أيضا في التعليق على كتاب المنقذ وقد كتب هو أيضا مقدمة بين فيها أهمية هذا الكتاب وقيمته وبخاصة في هذا الوقت الذي يحاول العالم فيه أن يتصالح مع نفسه ويبحث عن مخرج لتعدي الأزمات الكثيرة التي يمر بها.

وترجم كتاب المنقذ إلى بعض اللغات الأخرى فقد ترجم إلى اللغة التركية، ترجمه محمد سيد ذهني وطبع في استانبول ١٢٨٦ هـ.

وترجم إلى اللغة الهندوستانية، وطبع مع النص العربي امرتسار. وترجمه إلى اللغة الهولندية كرامرس (Kramers) ونشر في امرستردام عام ١٩٥٢.

وقد كتبت حول المنقذ دراسات باللغات المختلفة، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، والأسبانية. إلا أن دراستنا هذه التي نقدمها تعتبر أوفى وأعمق دراسة للمنقذ على حد علمنا.

كتاب المنقذ دراسة نصية تحليلة

إذا تتبعنا خطة المؤلف ومنهجه في الكتاب فإننا نلاحظ أن كتـــاب المنقذ يسير على النحو التالي من حيث الموضوعات وترتيبها:

١- توطئة أو خطبة الكتاب وهي لم تستغرق أكثر مـــن ثلاثـــة سطور وثلاث كلمات تحديدًا

استفتحها المؤلف بحمد الله والصلاة على رســـول الله صلـــى الله عليه وسلم ثم ثنى بذكر سبب تأليفه للمنقذ، وهو أن أحد إخوانــــه فـــي الدين وهو عبدالغفار الفارسي، كما يعتقد الدكتور محمد أبو ليلة، بـــأن يكتب عن أسرار العلوم وغايتها، وعن الفرق وأصحــــاب المقـــالات، وعن طريقة تناوله لكل هذه العلوم، وتعامله مـــع أصحابـــها وبـــالذات التعليمية، وعن كيفية استخلاص الحق من بين هذا البهرج والتضــارب في الآراء وكثرة الدعاوى، وعن تدرج الغزالي في التعليم وتطوره فـــي المعرفة وعن خبرته وتجاربه أثناء طلبه للعلم، وأخيراً وصولـــه إلـــى كرسي الأستاذية في المدرسة النظامية ببغداد، ثم اعتزالــــه للتدريـــس وخلوته بغرض الرياضة الروحية، ثم عودته للتدريس مرة أخرى، ثـــم عن دخوله الخلوة بعد ذلك وتمكنه من العلوم الكشفية واستقراره أخـــيراً في الوطن الصوفي وترك ما عداه.إلى هنا يتوقف الغزالي عن توجيـــه الكلام لهذا السائل، وكأن المقدمة ختمت عند هذا الحد ثم يتوجه بـــالكلام إلى توجيه الكلام إلى عموم المخاطبين (اعلموا أحسن الله ارشـــادكم...

إلخ) وبعد أن أشار حجة الإسلام إلى افتراق الأمة وتحزيبها، وإلى اختلاف الأئمة في المذاهب واختلاف العلماء في الآراء يبدأ الحديث عن نفسه وكأنه يمهد إلى الدور الذي سيقوم به فيما بعد في تجميع الأمة وفي الرد على خصومها يقول: "ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري، منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلي الآن، وقد أناف السن علي الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم علي كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلي درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا."

ثم يقول: "فتحرك باطني إلي طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات. فقلت في نفسي: أولا، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم، ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع العقل لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تَحَدَّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً".

ويمضي الإمام الغزالي يتحدث عن حاله أثناء رحلته العلمية وسفره في سبيل المعرفة منذ سن التحصيل حتى سن الحجية في العلم والإمامة في المعرفة، فجعل يفتش في علومه ويقومها ليعرف عما إذا كانت ستوصله إلى الحقيقة أم إلى غيرها فيبدأ في الشك في المحسوسات ثم يثني بالشك في العقليات ليصل من خلالها إلى علوم الكشف والذوق وهي التي استقر عليها ولم يبرحها واعتبر الإمام الغزالي أن شكه كان مرضاً ظل يعاني منه وتوجه بسببه إلى دراسة العلوم التي كانت سائدة على عصره ويختبر مدى قربها أو بعدها من نفسه، وما هو الصالح وما هو الطالح منها فدرس علم الكلام والفلسفة وعقائد التعليمية ثم الصوفية وأعطى حكمه على كل علم تناوله بالبحث والدراسة؛ فهو عالم وناقد في نفس الوقت. وفي حديثه عن نفسه ركز الإمام الغزالي حديثه على اضطراب البيئة التي عاش فيها، تلك البيئة التي كانت تعج بمختلف التيارات والفرق من الصوفية إلى الإلحادية

والإباحية والباطنية. بين الغزالي طبيعة هذه الفرق وحدد موقفه من هذه التيارات والمقالات والنظريات، كما أوضح لنا أنه على الرغم من هذا المعترك الفكري والكلامي المتلاطم قد استطاع أن يلج إلى خفايا هذه الفرق وأسرارها وأن يفهمها ويستوعبها إلى حد النقد والمعارضة. لقد بنى الغزالي، وهذا ما نستنتجه من مقدمة المنقذ والفصول التي تليها، علمه وثقافته وخبرته الروحية على قدراته العلمية الخاصة والمتميزة والتي شجعته على نقد رؤوس الفرق ومواجهتهم ثم إفحامهم وكشف زيفهم وذلك بفضل استعداداته ومواهبه الطبيعية، وقراءاته الواسعة وتعمقه في كل قراءة، وبالإضافة إلى ما نقلناه يقول عن نفسه: "وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع الاستبصار، وما استفدته أولاً من علم الكلام، وما اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق".

إذن كان التعطش، يعني التطلع وغلبة الدافع، إلى درك الحقائق من وراء العلوم الكثيرة التي اطلع عليها الإمام الغزالي، والتعطش أو الدافع صفة جبلية ملازمة مغروسة في الشخصية تدفع بصاحبها وتستحثه دائماً على الاطلاع والاستكشاف واستبطان الأمور؛ وهكذا انتصرت طبيعة الإمام الغزالي على تحديات البيئة ابتداء من البيت

وانتهاءً إلى المجتمع كله، لقد أحاطت به ظروف وتحديات كثيرة، منذ صغره وحتى صار إمامًا كبيراً، هذه الظروف والتحديات كانت كافية في حد ذاتها بتحطيمه من أول الطريق لولا شخصيته الفذة ومواهبه الراسخة التي تمتع بها رحمه الله. لم يكن الغزالي يتعلم من أجل النباهة والسطوة الفكرية أو التسلط بسلاح العلم على المجتمع أو من أجل الارتزاق بالعلم، وعلى الرغم أن الغزالي قد اتهم نيته في بداية طلبه للعلم، فإنه كان يسعى إلى التحصيل من أجل التأصيل، وإلى المعرفة لتوصل إلى الحقيقة، فهو يقول بوضوح: "، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم، ما هي؟".

توصل الإمام الغزالي من خلال مؤهلاته الطبيعية الفذة وقراءاته الواسعة والضالعة إلى رفض التقليد، والالتزام بالعقائد الموروثة، وهو لا يزال في سن الصبى، وبعد أن رفض الإمام الموروثات والتلقينات، أحس بفراغ لا يملأه إلا اليقين، فهل يرد الغزالي نفسه مرة أخرى إلى طريق العقائد الموروثة، وأنى له ذلك وقد قُطع الطريق من خلفه، أم تراه يعاني من هذا الفراغ الرهيب والذي ولَد في نفسه الشك والخوف؟ أو يمضي قدماً في هذا الاتجاه؟ لقد مرض الغزالي مرضاً شديداً بسبب تردده وشكه وخوفه، وذلك لشدة إيمانه بالله، فهو قد نشأ في بيئة صوفية وولد لأب تقي محب للعلماء مقرب منهم، وكان جُل هذا الأب بعد كسب قوت يومه أن يجالسهم؛ لم يكن من السهل على الغزالي إذن أن يترك نفسه نهبة للشك، لقد وجد نفسه مندفعاً نحو إعادة النظر فيما كان لديه من علوم، واختبار ومراجعة ما توفر له من معاني ومدركات ومعارف ، وبعد قلب الغزالي في علومه وفتش فيها، وجدها أو هكذا

أحس من جنس التقليديات، ولأنه كان يطلب الأمان واليقين فقد أعلن ضرورة الإيمان بالمحسوسات لتكون منطلقه إلى الإيمان الأقوى، لكنه عند هذا الحد، وجد نفسه أيضاً يعالج الشك ويقاوم آثاره. وبعد التفكير في المحسوسات والتقليديات وجد الإمام الغزالي أنها لا تثبت أيضاً للفحص العلمي إذ أنها قد تنقل إلينا بمعلومات ليست صحيحة، ولا يقينية، فالعين على سبيل المثال، وهي أقوى الحواس، تنخدع عندما تنظر إلى الظل تراه ساكناً لا يتحرك وهو في الحقيقة يتحرك دائماً، وعندما تنظر إلى القمر فتراه في حجم الدينار أو الدرهم، وهو في الحقيقة أكبر حجما من الأرض (كما يقول)، وهكذا. توقف الغزالي عند هذا الحد بالنسبة للحواس ولم يفكر فيما هو أبعد من ذلك فالحواس وهي وسائل إلى العلم قد تخطئ ولكنها هي التي تمدنا في الوقت نفسه بالمعلومات الكثيرة، فالعين قد ترى القمر أكبر وأصغر من خلال الميكروسكوب، وترصد حركة الظل من خلال آلات مساعدة وكذلك الأذن يمكن أن تسمع الأصوات البعيدة عن طريق الميكوفون أو الآت الحديثة وهي كثيرة، لقد عاد الصوت الآن يعبر القارات ويصل إلى أذن المقيمين في أقصى المعمورة.

انتقل الغزالي بعد ذلك ليفحص حالة العقل وموقفه من العلوم فطبق المعيار نفسه عليه ليثبت أن العقل قد يخطئ أيضاً في حكمه كالحواس، وقاس الغزالي ذلك على النوم، فإن الإنسان يرى في النوم أشياء ويعتقد أموراً لها ثبات واستقرار، ولكنه بعد أن يستيقظ لا يجد شيئاً مما رآه واعتقده، استنتج الغزالي من ذلك أن المعقولات كالرؤى

المنامية لا حقيقة لها ولا ثباتن بل ربما كانت خداعاً ووهماً. لم يتوقف الغزالي عند حد التشكيك في قدرات العقل بل انتقل إلى نقطة الذوق والكشف أي اكتساب العلوم والمعارف من خلال الرياضة الروحية وتصفية القلب من علائق الدنيا والإقبال على الله بالكلية، وبالتالي، ومن هذا المنطلق فقد صحح الغزالي موقفه من الضروريات العقلية، بحيث عادت موثوقاً بها على أمن ويقين. وما قيل في التعليق على موقف الغزالي من الحواس يقال أيضاً بالنسبة للعقل، فالعقل بلا شك قد يخطئ لكنه يمكنه أن يصحح أخطاءه، وأن يستدرك على نفسه، والعقل هو المتلقي للوحي وعلوم الأنبياء؛ ومن العقل أيضاً ينبجس العلم بمختلف فروعه، وبالعقل استطاع الإنسان أن يسخر الكون، وأن يستعمله لصالحه وأن يعرف قوانينه وأسراره. وإذا كان الإمام الغزالي قد وصل بالذوق والكشف إلى العلوم النظرية فإنه لا يمكننا أن نصل إلى العلوم العملية والاختراعات والاكتشافات إلا من خلال العقل والعمل العقلي، والبحث المتواصل ولهذا فإن الله تعالى قد أعلى من قيمة العقل ورتب على أساسه العمل والحساب والثواب والعقاب. وعلى الرغم من اعتماد الإمام الغزالي على الكشف والوهب الروحيين في تحصيل المعرفة فإنه لم يقلل بأي حال من الأحوال من قيمة العقل الإنساني وأهميته الدينية والدنيوية ولكنه فقط وضع العقل في موضعه الصحيح ووقف به عند حدود مدركاته وقدراته.

أصناف الطالبين:

في هذا الفصل يتكلم الإمام الغزالي عن موقفه من أصناف العلماء على عصره بعد أن رصدهم وحصرهم في أربعة فرق كما سنذكرهم.

والغزالي في هذه المرحلة يبني على العقل، ويعتمد حكمه بعد أن تأيد بمنحة الكشف أو النور الإلهي الذي انبجس له من لدن عين الجود الرباني، بعد الرياضة الروحية والمجاهدة ضد نوازع النفس، وهذه الفرق التي حددها الغزالي هي:

المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية.

رأي الغزالي أن اتباع هذه الفرق الأربع، هم السالكون في سبيل طلب الحق، وأنه لا مطمع في الوصول إلى الحق إلا من خلال أحد هذه الطرق. وينبغي أن ننبه على نقطة مهمة في هذا الصدد وهي أن حصر الغزالي للعلوم في أربعة أصناف هو حصر تقريبي خاص به. وإلا فالعلوم أوسع من أن تتحصر أو تحصر في هذه الأصناف، أو تتوقف عندها، فإن العلوم بطبيعتها متطورة ومتشعبة، وكون الغزالي يجزم بأن أصناف العلماء الذين ذكرهم هم وحدهم السالكون في طرق الحق، وأن من شذ عنهم عاد إلى التقليد، تقيد لا دعاي له، فإن طرق العلم كثيرة ومتجددة، وقد ذكر الإمام الغزالي نفسه في سياق التفاصيل التي ساقها في أثناء دراسته للعلوم على عصره، ولكنه اكتفى بوضعها كلها تحت عنوان الفلسفة. إن العلوم إذا أخذت بشروطها وتقيدت بالقيم والأخلاق تؤدي كلها إلى الله عز وجل. وقد ذكر الإمام الغزالي في فروض الكفاية علوم الطب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم التي حث الإسلام على تعلمها وعدم إهمالها وإلا أضر ذلك بمصلحة الأمة.

تكلم مؤلف المنقذ عن أصناف الفلاسفة الثلاثة: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون، ولكن ليس بالتفصيل الذي طرحه في كتابه

تهافت الفلاسفة، يمكن أن نقول هنا أن ما جاء في المنقذ إنما هو تلخيص مركز لما جاء بالتهافت، هذا مع الفارق في لهجة الخطاب، وسياق القرائن، فإنه في المنقذ قد تناول قضية الفلسفة والفلاسفة في الإطار العام لوصف خبرته العلمية والروحية، وطرحها كمعلم من معالم حياته العلمية وتطوره في مجال النقد الديني وفي مجال الفكر بشكل عام.

أقسام علومهم:

في هذا الموضع تكلم الغزالي عن العلوم الرياضية (الحساب والهندسة، وهيئة العَالم)، ولم ينكر شيئًا منها، وذلك لعدم تعليقها بالأمور الدينية نفياً أو إثباتاً، ولكنه فقط كإمام وكمصلح ديني نبه على الخطورة أو المخاطر قد تتولد من إعجاب الناس بالفلاسفة لدقة هذه العلوم، فيقبلون من ثم رأيهم في المسائل الدينية البعيدة عن تخصصاتهم، ويتأثرون بها، وذلك اعتماداً على أنهم لا يخطئون، لأن براهينهم في العلوم الرياضية دقيقة، وبخاصة إذا كان هؤلاء العلماء ملاحدة أو مستخفين بالشرع وهذا هو سبب تحذير الغزالي منهم، وهو سبب شرعي وعلمي بالذات عندما يخوضون هؤلاء الملاحدة في مسائل الدين، وينبه الغزالي القارئ على أن الحاذق في صناعة لا يشترط أن يكون حاذقاً في سائر ما يتناوله من الصناعات الأخرى.

والغزالي لا يتكلم هنا من فراغ ولا من واقع افتراضي خيالي، بل من واقع خبرة ملموسة فهو يقول: "إن من ينظر فيها (أي الفلسفة أو العلوم الرياضية) يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسن

بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة فيكفُر بالتقليد المحض، ويقول لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم ، فيظن أن الحق هو الجحد والإنكار للدين. وكم رأيت ممن ضل عن الحق بهذا العذر ولا مُستَنَد له سواه ! وإذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً في كل صناعة ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب ، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو ، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق ، وإن كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها. فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيات تخميني، لا يعرف ذلك إلا من جربه وخاض فيه."

ولهذا السبب أوجب حجة الإسلام زجر القاصرين عن تعلم هذه العلوم، للآفة التي ذكرها، ولكن الإمام الغزالي قد حض على تعلم هذه العلوم على سبيل الغرض الكفائي لحاجة المجتمع إليها، في كتاب ***إحياء علوم الدين***، في الجزء الأول منه، ولكنه اقتصر هنا على مجرد التحذير منها. ونفس الكلام قاله حجة الإسلام بالنسبة لأصحاب المنطق، إلا أنه زاد فقال: "أن لهم نوعاً من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بهذه الشروط، بل

تساهلوا غاية التساهل. وهذا ما أخذه الإمـــام حجـــة الإســـلام علـــى المنطقيين، بالإضافة إلى ما ذكره بشأن الرياضيات، وهو الخطر الـــذي يترتب على حسن اعتقاد الناس فيهم لدقة براهينهم، وصحة نتائجهم في العلوم العملية التي يتناولنها، فيظن القارئ غير الواعي أنهم ينبغـــي أن يكونوا هكذا مصيبين في أقوالهم وآرائهم بالنسبة للعلوم الدينية، وهـــذا هو مكمن الخطر في نفس الوقت.

وإن الإمام الغزالي لم يزد في كلامه هنا عن الطبيعيات شيئاً عمـــا قاله من قبل في الفلسفة وفي الرياضيات والمنطق. وأما الإلهيات فإنـــه قد وجد أكثر أغاليط الفلاسفة فيها، وذلك لأنهم عجزوا، مـــن وجهـــة نظره، عن إعمال البراهين بالشروط المنطقية فـــي المســـائل الدينيـــة، ولذلك كثر الخلاف بينهم، هم أنفسهم. وقد خطأ وكفـــر وبـــدع الإمـــام الغزالي الفلاسفة الإلهيين في عشرين مسألة ناقشهم فيـــها فـــي كتابـــه *تهافت الفلاسفة* تفصيلاً، وركز هنا في المنقـــذ كلامـــه معـــهم فـــي إنكارهم:

١- للبعث الجسماني والثواب والعقاب الحسيين.

٢- أن علم الله تعالى منحصر في الكليات دون الجزئيات.

٣- القول بقدم العالم وأزليته وهذا كله كفر. وأمـــا القـــول بنفـــي الصفات عن الذات فهو قريب من مذهب المعتزلة، الذين لـــم يكفرهـــم الغزالي بسببه.

وأما النوعيين الآخرين من علوم الفلاسفة فهما:

١- السياسيات والخُلُقيات. والغزالي لا ينازع في فائدة هذين العلمين لكنه يردهما في الأصل إلى الأنبياء السابقين والعلماء المتألهين من القدامى. والذين لم يخل الله منهم وطن من الأوطان، ولا أمة من الأمم. ونلفت النظر إلى أن الغزالي يقرب، بطريقة غير مباشرة بين الفلسفة والدين، لكن بعد أن بين عيوب الفلسفة وآفاتها وحذر منها. ومن قبل الإمام الغزالي قال القديس أوغسطين أن الفلسفة اليونانية مأخوذة من صحف إبراهيم وموسى، تعلمهما حكماء اليونان من هذه المظان، ولكنهم أعطوها أسماء أخرى. ولسنا نقصد بالإشارة إلى أوغسطين أن الإمام الغزالي كان قد اطلع على قوله فقال به، كلا، فإن اتفاقهما في الرأي إنما كان من قبيل المصادفة أو من باب وقوع الحافر على الحافر، وذلك لأن أعمال القديس أوغسطين لم تكن ترجمت إلى العربية وبالتالي لم يكن هناك مجال اطلاع الغزالي عليها.[1]

لم يفت الإمام الغزالي وقد فجر هذه القضية ضد الفلسفة والفلاسفة أن يقدم أدلة التحذير منها، فإنه قد طرح آفتين، رأى أنهما تتولدان عن قراءة كتب الفلسفة: إحداهما: في حق الراد، أي المعارض الرافض للفلسفة، وهذه الآفة عظيمة، وهي تتجلى في أن المعارض للفلسفة قد يرفض كل شيء فيها دون قيد أو شرط، وذلك بناء على سوء ظنه الجاهل بها. ومثل هؤلاء المعارضين يقولون نحن نرفض كل شيء في

---

[1] انظر عبدالرحمن بدوي بحثه المقدم إلى مهرجان الغزال في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، ص ٣٣٤-٣٣٥. وانظر بحث د. محمد أبو ليلة، الغزالي بين الشك واليقين. تحت الطبع.

الفلسفة لأنها تشتمل على أفكار باطلة، وهذه الأفكار باطلة لأن صاحبها مبطل، هكذا بدون تمييز بين الحق والباطل فيها. وهـذا خطـأ شـنيع وجهل مخل ومضل لأن الحق ينبغي أن يقبل لذاته حتى ولو صدر مـن مبطل، ما دام قد قام البرهان على صحته. (ص ٤٩-٥٠)

بل لقد اعترض بعض ضعاف العقول من المسلمين علـى بعـض كلمات مبثوثة في كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، لأنـها فـي زعمهم من كلمات الأوائل، مع أنها من وجهة نظر الإمام الغزالي (مـن مولدات الخواطر وربما وقع الحافر على الحافر) (ص ٥٠).

وحتى لو كانت هذه الكلمات مقتبسة من كتب الأوائل أي الفلاسـفة فهذا لا يضر صاحب المنقذ، إذ لا يشترط في المبدع أن يكون مبدعـاً في كل شيء وإنما العبرة أن تكون هذه المقتبسات مما يوافـق الحـق والصواب. إن الإمام الغزالي يجتهد في أن ينتصر لقضية مـا نسـميه بقضية العدل العلمي أو العدل في النقد الذي على أساسه يزن الإنسـان من خلال آراء الآخرين وأفكارهم. فيقول: إن كون العسل في محجمـة حجام لا يسلبه صفة العسلية أو الحلوى، وكون السم مثلاً، في آنية مـن ذهب أو فضة لا يعني أنه ليس سماً.

والآفة الثانية التي ذكرها الغزالي خاصة بالقابل أو المتلقي وتكمـن في القبول دون فحص أو تمحيص، فالمطالع البسيط يقبل كل ما يقـال له دون أن يلقي له بالاً فإن من قرأ كتباً ككتب إخوان الصفا على سبيل المثال، فرأى ما مزجه أصحابها من حكم نبوية وكلمات صوفية، ربمـا استحسنها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها فسهل، استدراجه من ثـم إلـى

طريقتهم ومعتقداتهم لهذا السبب يرأى الإمام الغزالي وجـوب الزجـر عن مطالعتها، وبالذات زجر من لم تتوفر له الحاسة النقدية، والإيمـان القوي، أما من توفرت لديه الخبرة بأحوال أهـل الفـرق والملاحـدة وأصحاب الأهواء وعرف أسرار هذه الصناعات فـلا ضـير فـي أن يطلع عليها، ويستخرج ما فيها من سم ويطرحه، ومن ترياق فينفحـه للمحتاج إليه. (ص ٥١-٥٢).

وأخيراً يقرر الإمام الغزالي هذه الحقيقة المهمة "إن قرب الجـوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفاً ، كما لا يجعل الزيـف جيـداً ، فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلاً ، كمـا لا يجعل الباطل حقاً. فهذا مقدار ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتـها". (ص ٥٣).

مذهب التعليم وغائلته:

في هذا الفصل يتكلم الغزالي عن مذهب أهل التعليم الذيـن يقـوم مذهبهم وتعليمهم على نظرية الإمام الغائب المعصوم، والإمام الغـائب يجب طاعته ومتابعته في كل شيء، والاعتماد على توجيهاته بدلاً مـن الاعتماد على العقل، وما كان للإمام الغزالـي وهـو يجـوب آفـاق المعرفة، يحصد ويغربل العلوم أن يهمل هذا الجـانب أعنـي دراسـة مذهب التعليمية، لقد درس الإمام الباطنية ليعرف ما هي، ولكي يصـد في الوقت نفسه تيار التعليميين الباطنيين المتعاظم، الذي يهدد المجتمـع المسلم كله بحاكمه ومحكوميه، لقد جاءت دراسة الغزالـي للتعليميـة بحسب المنهج الذي وضعه بعد دراسته للفلسفة وهضمه لها والرد على

أصحابها؛ تعمق أبو حامد في دراسة علوم التعليمية وتلقف عنهم الأخبار وجمع بقدر ما استطاع مقالاتهم وأقوالهم ثم عكف على فحصها، وبحثها حتى استطاع أن يخرج أضغانها ويظهر خفيها. (ص ٥٥).

وربما درست التعليمية لأول مرة بهذا العمق الذي وصل إليه الإمام الغزالي فإنه قد أعطاها كثيراً من الاهتمام واعتنى عناية كبيرة بأظهارها للعيان فألف فيها عدة كتب كما أشار هو في كتاب المنقذ الذي بين أيدينا، وأهم ما كتبه عنهم هو ***كتابه المستظهري في الرد على الباطنية***، والذي جاء عنوانه مختلفاً بعض الاختلاف في بعض المصادر القديمة، فقد سماه السبكي في الطبقات "المستظهري في الرد على الباطنية"، وسماه ابن العماد في شذارت الذهب: "في الرد على الباطنية"، وجاء عنوانه في مخطوطة المتحف البريطاني: "رقم ٧٧٨٢، شرقي" تحت عنوان (فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية).[٢]

وقد كتب الإمام الغزالي في الرد على الباطنية كتاب "***حجة الحق***" والذي ذكره السبكي والمرتضى الزبيدي بعنوان: "حجة الحق في توجيه الأسئلة على الأئمة"، وكتب الغزالي كذلك كتاب "***قواصم الباطنية***" أشار إليه في جواهر القرآن، (ط ١٣٢٩ هـ، ص ٢٦). رد فيه على شُبه الباطنية[٣]

---

[٢] انظر عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، الكويت، وكالة المطبوعات، ص ٨٢. كتاب رقم ٢٢.

[٣] السخاوي: الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، القاهرة ١٣٤٩، ص ١٠٧. وانظر: عبدالرحمن بدوي: ص ٨٦ كتاب رقم ٢٤.

وكتاب ***مفصل الخلاف*** الذي أشار إليه في المنقذ وهو في الرد على الباطنية.[٤] وأشار إليه في ***القسطاس المستقيم*** مرتين كما أشار إليه في جواهر القرآن (ص ٢١ بعنوان "***مفصل الخلاف في أصول الدين***"، وكتاب "***الدرج المرقوم بالجداول والقسطاس المستقيم***".[٥]

طرق الصوفية:

يتكلم حجة الإسلام في هذا الفصل عن طرق الصوفية عما فيها من سمو وما شابهها من نقص ودعاوى وشطح. من دراستنا لحياة والإمام الغزالي ونشأته عرفنا أنه ولد في بيت صوفي ولأب محب للعلم والعلماء كثيري التردد عليهم على المسجد ونقد انتقل الغزالي بعد وفاة أبيه إلى بيت رجل صوفي كان أبوه قد كلفه برعايته ورعاية أخيه أحمد بعد وفاته فاستمر تأثير الصوفية عليه حتى هذه السن. وبعد غيبة عن البيت الصوفي والشغل بالسياحة في طلب العلم واستكشاف بواطن الفلاسفة ورؤوس الفرق ولكنه عاد هذه المرة إلى البيت الصوفي كأستاذ وحجة في العلم والعمل معاً. يخبرنا الإمام الغزالي في هذا الفصل أنه درس علوم الصوفية كما درس علوم الفلاسفة وعلماء الكلام والتعليمية من قبل، وعلى طريقتهم في الرياضة الروحية والتصفية القلبية انتهج هذا الطريق وظل يعرج فيه حتى منتهاه. لم يجد الغزالي صعوبة في تحصيل علوم الصوفية والإلمام بمعارفهم لأنه كان مؤهلاً لقراءتها وفحصها؛ ولم يجد في ذلك صعوبة ولكنه وجد صعوبة

---

[٤] عبدالرحمن بدوي: ص ١٣٠، كتاب رقم ٣١.

[٥] عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ١٣٠، ١٣١.

في القيام بالأعمال الصوفية وفي التطبيق العملي لما تعلمه منهم. يقول: "وكان العلم أيسر علي من العمل وهذا يدل في حد ذاته على ثقابة ذهن الإمام الغزالي وسعة علمه وصبره على تحصيل العلوم. قرأ الغزالي كتب أئمة الصوفية كأبي طالب المكي والمحاسبي والجنيد، والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم ممن أشار إليهم في كتب أخرى له غير المنقذ، ولكنه مع هذا لم يستطع أن يحصل طريقتهم بالتعلم والسماع، وإنما بالتذوق والرياضة وبالكشف، ومعاناة الخلوة والعزلة وشغل النفس بالتخلية والتحلية.

اكتشف الغزالي عند هذا الحد الفصل أن هناك فرقاً كبيراً (بين أن تعلم حد الصحة، وأن تعلم حد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعاناً) وأن (الطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون في حالة الزهد (بالفعل). وعزوف النفس عن الدنيا) إن الغزالي يقرر أنه جاء إلى الصوفية بعلوم كسبية كثيرة، شرعية وعقلية، أورثته إيماناً يقينيا بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر، ولم يدخل الغزالي أولاً على العلوم من مدخل الصوفية ولم يطلبها بادئ ذي بدء بالكشف والمجاهدة، إنه كان يبحث عن التقوى وتخلية القلب عما سوى الله تعالى والإقبال بجمعيته وكليته على الله عز وجل، وهذه القوى والقدرات الروحية لا تكتسب كما أحس الغزالي من نفسه، إلا بالإعراض عن الدنيا، وعن حب الجاه والمال، والشهرة، لذلك جاهد الغزالي نفسه ليتخلص من كل هذا ويسلم نفسه عارية من كل شيء إلا من لباس التقوى، جائعة صادية إلا من

زاد الورع وشرب الحب الإلهي، والخوف من الله تعالى؛ لقد هجر الغزالي بفضل تقواه وورعه كل شواغل الدنيا ونفض يديه وقدميه من غبارها، ولم يكن هذا سهلاً على نفس الإمام وهو في قمة الشهرة، ولا على نفس الحكام الذين أحبوه وقدروه ومكنوا له، ولا على نفوس أحبائه من العلماء، وطلبة العلم. يؤكد الغزالي هنا على معانته كإنسان أثناء هذه المحنة، ويوضح لنا أن الولاية والعَالِمية، لا تأتيان من فراغ ولا تصنعان بالأماني الكذاب، وإنما تأتي بالمجاهدة والتخلص من قيود النفس ودواعي الهوى. لقد فكر الغزالي كثيراً أيام أزمته الفكرية في أن يقطع صلته بالدنيا وأسبابها وشواغلها بالكلية، ولذلك فقد تردد الغزالي كثيراً إلى حد أن تردده قد أثر عليه بدنياً ونفسياً ولكنه أخيراً خطط لنفسه أخيراً أن ينسحب سراً عن ساحة المجتمع، ويهجر الأضواء والأسماء والشهرة ، فاعتزل التدريس وخرج عن بغداد بالكلية وكان قرار الغزالي بالاعتزال مفاجئاً للناس من جانب، كما كان موضع تكهونات وظنون لكثير من الناس من جانب آخر، إذ اشتغل بعضهم بالتفكير في سبب اعتزال الغزالي، هل كان ذلك بمحض اختياره أم كان بسبب قوة قد ضغطت عليه؟ أم كان بسبب خوفاً قد سيطر عليه من شيء لم يعرب عنه؟ على أي حال ومهما تكن الأسباب فإنه ينبغي ألا نبحث عن أسباب اعتزال الغزالي من خارج كلام الإمام الغزالي نفسه لأن المسألة تتعلق به وهو الحكم الفيصل في مثل هذا الشأن الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى، لذلك فإننا نعتمد كلام الغزالي فيه ولن نأخذ في اعتبارنا ما تم حوله من اجتهادات.

يخبرنا الإمام الغزالي في هذا الفصل أنه غادر بغداد بعد أن وزع ما معه من مال كان قد ادخره من راتبه ولم يبق منه إلا صُبابة كان قد ادخرها لنفسه ولأولاده، ولم ير الغزالي في الإمساك بهذا القدر من المال مانعاً شرعياً وذلك لأنه لم يكن فيه شبهة فإنه قد حصله من راتبه في النظامية التي كان يُنفق على أساتذتها وطلابها من وقف خاص، أي من مال ليس فيه شبهة. (ص ٦٨،٦٩).

ذكر الإمام الغزالي أنه ارتحل إلى الشام بعد خروجه من بغداد وأقام فيها قريباً من سنتين قضاهما في الخلوة والعزلة، زار خلاله هذه الفترة قبر الخليل إبراهيم عليه السلام بالقدس ثم توجه إلى مكة والمدينة فأدى فريضة الحج وزار قبر المصطفى صلى الله عليه وسلم. ثم عاد بعد ذلك إلى وطنه ليرى أهل بيته ولكنه ظل يمارس العزلة وأعمال الخلوة لمدة عشر سنوات. وصل إلى قمة الخبرة الروحية وتبين له عندئذ أن الصوفية هي أحسن الطرق، وأن رجال التصوف هم أحسن المسلمين وذلك لحسن سيرتهم وطيب أخلاقهم واستقامة طريقتهم وطاهرة قلوبهم وغزارة علمهم، ولأنهم قبل ذلك وبعده يستمدون علمهم من نور مشكاة النبوة. (ص ٦٩-٧٣).

وينبغي أن نعرف أن الغزالي لم يغفل التنبيه على أن من بين الصوفية من هم خارجون على خط الإسلام وأن منهم مموهون ومضللون وإباحيون، ولكنه عندما يتكلم بهذا الأسلوب التوقيري عن الصوفية ويعلي من شأنهم فإنه يقصد الصوفية الملتزمة بالكتاب والسنة، الحريصة على مصالح العباد والبلاد. وليس أهل الشطح والإباحة والحلولية المارقة.

حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها

في هذا الفصل يتحدث الغزالي عن النبوة حقيقتها، وحاجة النـــاس إليها، وكونها هي الأصل الذي ترجع إليه العلوم والحكم.

وقبل أن نمضي مع هذا الفصل على عادتنـــا فـــي الاســـتعراض والتعليق، فإننا نلفت النظر إلى أن الإمام الغزالي لـــم يشـــر نصـــا أو بطريق مباشرة إلى موضوع حقيقة النبوة في استعراضه لموضوعـــات الكتاب التي سئل أن يتكلم فيها، فقد أشار في التوطئة إلى علم الكـــلام، وطرق أهل التعليم، وطرق التفلسف، وطريقة التصوف، وعن اعتزالـــه للتدريس بالنظامية، ثم معاودته التدريس بنيســـابور وهـــذا هـــو آخـــر موضوعات الكتاب.

أما موضوع حقيقة النبوة، وهو الواقـــع بيـــن موضـــوع "طـــرق الصوفية ، وموضوع نشر العلم، فلم يذكره الإمـــام الغزالـــي ضمـــن موضوعات الكتاب بطريقة مباشرة، وهذا مما يشجعنا على اقـــتراح أن الغزالي قد فكر في إضافة الكلام عن النبوة إلى كتاب المنقذ في مرحلة متأخرة عن فترة إملائه له، وأن موضوع النبوة لم يكن بالتالي ضمـــن خطة الكتاب من البداية.

ومما يعزز اقتراحنا هذا أيضاً أننا لو نزعنا هذا الجـــزء الخـــاص بحقيقة النبوة من الكتاب لما أحدث ذلك خللا ظاهراً، بـــل وربمـــا ولا يلاحظ على الكتاب أي تغيير.

ولسنا نعني بذلك أن الإمام الغزالي قد وضع هذا الجزء دون أن يربطه بموضوعات الكتاب الأخرى كلا، فهو يقول في آخر الفصل الخاص بالتصوف "ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم ، (حقيقة النبوة وخاصيتها). ولا بد من التنبيه على أصلها لشدة مسيس الحاجة إليها". ويقول في آخر كلامه عن حقيقة النبوة في التمهيد للكلام عن سبب معاودة نشر العلم بعد الإعراض عنه: "فهذا القدر من حقيقة النبوة كاف في الغرض الذي أقصده، وسأذكر وجه الحاجة إليه". (ص ٧٩).

وبهذه العبارة الأخيرة ربط الإمام الغزالي بين موضوع حقيقة النبوة والموضوع الذي يليه وقد وفى حقيقة بالغرض الذي أشار إليه هنا فهو قد تكلم عن موضوع النبوة وعن موضوع سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه. ولنا ملحوظة لا ينبغي أن نغلفها هنا وهي أن الكلام عن النبوة كان ينبغي، منهجياً أن يأتي ضمن الموضوع السابق، لأنه مستغرق في عنوانه (حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها). ولو أن المؤلف قد اقتصر في هذا العنوان الأخير على جملة حقيقة النبوة، وترك باقي العنوان ليلحق بالعنوان التالي له ويصير جزءً منه لكان أصوب، وفي هذه الحالة يكون العنوان هو "**اضطرار كافة الخلق إلى النبوة وسبب نشر العلم بعد الإعراض عنه**".

وعلى الرغم من هذا فإن عناوين المنقذ يمكن أن تكون في معظمها من عمل النساخ.

القول في سبب معاودة نشر العلم بعد الإعراض عنه:

في هذا الفصل يحكي لنا الإمام الغزالي عن حياته ونشاطه أثناء العزلة، حيث تكلم عن العلوم التي حصلها في خلوته: العلوم البرهانية والعلوم الكشفية والذوقية، وما كان قد حصله بقوة القبول الإيماني، وهو هنا يؤكد قيمة النبوة وأهميتها، وعلاقة العقل بها محاولاً إثبات أن ما في العبادات أسراراً، وهو يرد معرفة مقادير العبادات في الإسلام وأوقاتها وطرق أدائها إلى النبوة، وهو يقربها من الفهم عن طريق العقل والتجربة العملية من حيث أن الأنبياء أدركوها أصلاً ببضاعة النبوة لا ببضاعة العقل. إنه يستعمل القياس في إثبات في أن للصلاة وسائر العبادات أسراراً، وذلك ليقربها من فهم العامة والخاصة من المسلمين، فالصلاة على سبيل المثال مركبة من قيام وركوع وسجود وجلوس وأقوال ولها عدد معين من الركعات يختلف من فريضة لأخرى، تشبه الدواء المركب من مجموعة عناصر لها خواص تركيبية وقدرات تفاعلية معينة والأدوية لها أصول وزوائد ومتممات لكل واحد منها تأثير خاص، ونحن نقبل الدواء من الطبيب ولا نناقشه فيه ثقة في علمه وفي طبه فكذلك الصلاة وسائر العبادات لابد أن نقبلها من صاحب الشرع ونؤديها كما أمر، ولا نناقش فيها لأن الثقة في حكمته وعلمه وحرصه على شفائنا ينبغي أن تكون تامة. إن مقادير الصلاة لم تفرض هكذا على الاتفاق أو بدون سر إلهي فيها يقتضيها بطريق الخاصية، كلا، بل هي مقدرة تقديراً إلهياً محكماً. يقول الإمام الغزالي عن الأنبياء: "وعلى الجملة : فالأنبياء عليهم السلام أطباء أمراض

القلب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين. فإلى هاهنا مجرى العقل وعطاءه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه .."

في هذا الفصل يتكلم الإمام الغزالي عن ضرورة إرسال الأنبياء لهداية البشر فالإنسان خلق خالياً من العلم والفهم ولكنه زود بالحواس والمدارك حتى يتسنى له أن يتعلم ويدرك، ولكل حاسة من حواسه وظيفة خاصة بها تؤديها، والحواس في مجموعها هي جنود الإنسان يستعملها في نقل المدركات، ثم يترقى الإنسان فيخلق فيه التمييز ثم يترقى، فيخلق له العقل فيدرك به الأشياء المجردة والمعاني والمفاهيم الكلية من الواجبات والجائزات والمستحيلات. ثم تتفتح له عين أخرى هي القلب الذي يدرك به المغيبات وما سيكون في المستقبل وهذه هي النبوة والنبوة بالتالي هي قمة الهرم في وسائل الإدراك عند الإنسان ولكن النبوة فوق العقل وأوسع منه مدى وأقدر منه استطاعة على الاختراق والنفاذ إلى بواطن الأمور والاتصال بعالم الغيب وذلك لأنها تستمد نورها من طور ما وراء العقل من الوحي.

يستدل حجة الإسلام على إمكان وجود النبوة ووقوعها بالعلوم التي توصل إليها الإنسان والتي لا يمكن للعقل بمفرده أن يصل إليها وهذه العلوم هي علوم الطب والنجوم وغيرها مما لا يحصل إلا عن طريق الإلهام من الله لعقل الإنسان. هل يريد الغزالي بهذا أن يلغي دور العقل بالكلية فإنه قد جعل النبوة مصدراً للعلم التطبيقي الذي يحصل بالبحث

والنظر والمحاولة والخطأ، والني هي من أخص أعمال العقل، سـواء العقل الفردي أو العقل الجمعي، إننا لا نظن أن الغزالي يحاول الإلقـاء بالعقل خارج حدود العالم وتأسيس كل شيء على الوحي والإلهام فقط، ولكنه يريد أن يقول أن الله هو معلم العلوم ابتداءاً وهو ملهم الأنبياء ثـم العلماء، وأن الحقائق العلمية مصدرها الله عز وجل يظهرها على أيدي من شاء من العلماء الذين يستطيعون أن يتلقوا عنه بطريق الإلـهام أو التوثيق، حتى لو كان هؤلاء العلماء غير مسـلمين ذلـك لأن العقـل مسخر لله عز وجل تسخير الشمس والقمر وغيرهما من مخلوقـات الله. ويشير الإمام الغزالي لما جاء في القرآن من هذا المعنى: "علم الإنسـان ما لم يعلم"[٦] "وعلمناه صنعة لبوس لكم"[٧] "فأوحينا إليه أن أصنع الفلـك بأعيننا ووحينا"[٨] "وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد"[٩].

إن الإمام الغزالي لا يمانع في أنه للعقل قدرة في البحث والنظـر وأنه بالعقل قد تميز الإنسان عن سائر المخلوقات، ولكن العقل محكـوم بقدرة خاصة لا يتعداها. وقد قرر ابن خلدون من بعد الغزالـي بـأن: "العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها إلا أنه مـع هـذا لا يمكن أن توزن به مسائل التوحيد وأحوال الآخـرة". ثـم يقـول ابـن خلدون: "إن إقحام العقل في العلل الأولى والأسباب الكلية يلقي به فـي

---

[٦] العلق: ٥.

[٧] الأنبياء: ٨٠

[٨] المؤمنون: ٢٦

[٩] سبأ: ١١

واد من الديه والسراب لا يحصل منه على شيء غير الضلالة والهلكة".[١٠] في هذا الموضع من الكتاب يدلل الغزالي على إمكان وقوع النبوة بما يطلع عليه الإنسان من مدركات أثناء النوم وبالعلوم التي يتعلمها كما أشرنا إليه من قبل، والتي لا سبيل للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً. وإذا كان الإنسان يعرف صدق الطبيب من خلال معرفته بالطب يعرف الفقيه من خلال إلمامه بالفقه فإنه ينبغي أن يعرف النبي كذلك عن طريق فهم معنى النبوة ما هي؟، وهذا يتأتى بإمعان النظر في القرآن والسنة، يعضد ذلك ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم في شأن العبادات ومدى عملها في تصفية القلوب، وكيف صدقت أقوال النبي صلى الله عليه وظهرت آثارها في النفوس، يعني أن أخلاق الرسول هي دليل صدقه في دعواه ودعوته، وما أداه للإنسانية كلها أدلة ظاهرة على صدقه يقول الغزالي: "فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعباناً ، وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل، وأنه من الله تعالى إضلال" (ص ٧٨).

وعلى الرغم من إيمان الإمام الغزالي بإلهية المعجزة وقيمتها النفسية في تصديق النبي وتأييده فإنه ينصح أن تكون المعجزة إحدى أدلة التصديق بالرسول والرسالة، ولا ينبغي أن تكون هي وحدها، وفي نفسها قاعدة التصديق، وهذا رأي له وجاهته وقيمته، إذ أن المعجزة إنما يُخاطب بها المشاهدون لها، وبعد انقضائها فيخف أو ينقضي

---

[١٠] مقدمة ص ٣٦٣-٣٦٤. انظر أيضاً محمد كمال جعفر في الفلسفة والنصوص، القاهرة: مكتبة دار العلوم، ١٩٧٦، ص ١٤٨ وما بعدها.

تأثيرها، بل إنه يمكن حتى لمن شاهدها أن يكابر في حقيقتها، إذ يمكن أن يزعم أنها سحر وتخييل، كما ذكر حجة الإسلام نفسه، في النص بين أيدينا، وعلى الرغم من المعجزات الحسية الكثيرة التي جرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الله تعالى قد جعل القرآن هو معجزته الباقية، وبذلك أعطى الله تعالى، لمعجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم صفة الدوام، مع تعهده لها بالحفظ من الضياع أو التحريف، يقول تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" فالقرآن معجزة متلوة ومتعبد بها، وهي معجزة مطبقة في الحياة على كل شئون المسلمين المؤمنين بها، وهي معجزة لا تقبل التحدي، وليس لها مثل سابق أو لاحق يُشَوش به عليها.

في هذا الفصل يطلعنا الغزالي أيضاً على ضعف إيمان المسلمين في هذا الوقت فهو يتكلم عن فتور الاعتقاد ويجمله في ثلاثة أمور:

١- أصل النبوة. ٢- حقيقة النبوة.

٣- العمل بما شرحته النبوة.

كذلك أرجع صاحب المنقذ أسباب فتور الخلق وضعف إيمانهم إلى أربعة أسباب:-

١- سبب من الخائضين في علم الفلسفة.

٢- سبب من الخائضين في طريق التصوف.

٣- سبب من المنتسبين إلى دعوى التعليم.

٤- سبب من معاملة الموسومين (المتصفين) بالعلم فيما بين الناس. (ص ٨٢).

انتقل الإمام الغزالي بعد هذا الحصر والتصنيف ذلك إلى إظهار العلل والأعذار التي يتعلل بها الناس في ترك الفروض الشرعية، إذ أن هناك صنف من المسلمين يتجرأ على الشرع لأن فلان من العلماء أو الفلاسفة يشرب الخمر ولا يصلي ويأكل أموال الناس بالباطل، ولو كانت الصلاة أمراً يجب المحافظة عليه لما خفي على ذلك العالم أو هذا الفيلسوف، وفلان يخطب في الناس ويتصدر مجالس العلم وهو لا يراعي الحلال والحرام ويأكل أموال الأوقاف وأدرار السلطان، وهناك الصوفي الذي يدعي أنه ترقى في طريق التصوف حتى وصل إلى حد سقط معه التكليف عنه وهو ضال مضل، وإباحي مارق من الدين، وعالة على الإسلام والتصوف معاً. إن الإسلام لم يستثن حتى الأنبياء من العبادات ومقتضيات الأخلاق والفضائل.

وأما المتأثر بأهل التعليم فإنه يتعلل بكثرة الشبهة والاختلافات الواقعة بين العلماء، فضلاً عن عامة الناس، وصعوبة الوصول إلى الحق وتعذر الحصول على اليقين، فكان هذا مدخله للتحلل من الدين. وآخر من المتفلسفة أو المتأثرين بالفلسفة يزعم أن الشريعة جاءت لضبط عوام الخلق ومنعهم من التنازع والتقاتل، فيقول: أنا لست من عوام الناس، ولا من جهالهم، فأنا أتبع الحكمة واتقيد بالمصلحة دونما حاجة إلى عبادات وسائر التكاليف الشرعية، وربما تقلد بعضهم بالشرع ظاهراً، وتجمل به وأما في دخيلة نفسه فهو غير متقيد بأحكام الشرع، بل هو مستهزئ بها، ساخر من أهلها.

وقد أشار الغزالي إلى ابن سينا الفيلسوف والطبيب كواحد من هؤلاء المتجملين بالشرع ظاهراً، وذكر أنه صرح في وصية له بأنه كان يشرب الخمر تداوياً لا تلهياً، وقد ذكرنا هذا الكلام عند التعليق على ما قاله الغزالي في ابن سينا في هامش خاص من هوامش هذا الكتاب فليراجع هناك.

كان شيوع مثل هذه الأدواء الفتاكة في مجتمع الإمام الغزالي أقوى الأسباب في حثه على إعادة التفكير في العزلة عن الناس، وفي الخروج إلى الحياة المضطربة ليعالج ويصلح من شأن مجتمعه، وبخاصة أن الداء كان قد استفحل والدواء قد عز والأطباء قد مرضوا ودال الحق وساد الباطل، ولم يوجد في الناس من يمكن أن يعلي صوته بالنكير أو يطالب بالتغيير، وأنه لم يكن هناك سلطان يزجر أو ينهي أو يأمر، كانت المثبطات كثيرة وأسباب الإحجام والتردد متعاظمة ومستبدة ولولا ما تهيأ للغزالي من دعوة الخليفة له ليتدارج تلك الفترة لما خرج الغزالي من عزلته ولما خاض غمار الفتن التي كان يموج بها المجتمع.

ألزم الخليفة الإمام بالخروج إلى نيسابور والجلوس للتدريس مرة أخرى، وقد تهيأ للإمام الغزالي أيضاً أن توفر له الباعث والحافز من داخله كما وجد التشجيع ممن كانوا حوله من الأساتذة والطلاب والصالحين، كان خروج الإمام إلى نيسبور سنة ٤٩٩هـ. (ص ٨٧-٨٨).

يبدو أن الإمام الغزالي قد أمضى وقته في التدريس هذه المرة في نيسابور يتحدث عن الفرقة بين المسلمين وعن تخلي العلماء عن واجباتهم تجاه الأمة وعن ضعف الإيمان لدى المسلمين وعن شيوع الأفكار الإلحادية والإباحية والطائفية في المجتمع المسلم وعن التشكيك في الدين ومناهضة الدعوة إلى الله وإلى إسقاط الفروض الشرعية، وكانت دروس الإمام الغزالي رضي الله عنه تدور حول هذه الموضوعات، التي تتهدد أي مجتمع وكان الإمام الغزالي ينقد بشدة ويفضح المتسترين والمجاهرين بعدواة الإسلام، ولسنا نشك قط في أن الغزالي كان يخرج بعلمه إلى ساحات المجتمع الواسع ولا يقتصر على جدران أكاديمية نيسابور، ولقد اتسمت دروسه في هذه الفترة بالسمة العملية وبالنقد المباشر، لأنه كان يعالج أمراضاً متفشية ومتنامية ينبغي التصدي لها بقوة وحزم.

وفي ختام كلامنا عن هذا الكتاب نقول إن الإمام الغزالي قد تبوأ بحق مكانته كمجدد وكحجة بعد حياة حافلة من العلم والعمل

عنوان المصنف : المنقذ من الضلال

اسم المؤلف : للإمام الغزالي

٢١ ص

مصور عن النسخة التيمورية المحفوظة بدار الكتب القومية

تحت رقم ٣٢٨ عقائد تيمور

[illegible] المنقذ من الضلال [illegible]

دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة من الله وفطرة وضعتا في جبلتي لا باختياري
وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عني العقائد الموروثة على قرب عهدي بالصبا
إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر وصبيان اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على التهود
وصبيان الإسلام لا نشوء لهم إلا على الإسلام وسمعت الحديث المروي عن الرسول عليه السلام حيث
قال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فتحرك باطني إلى طلب
حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه
التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت في نفسي
أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي فظهر لي أن العلم اليقيني
هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع
العقل لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار
بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً فإني إذا علمت
أن العشرة أكثر من الثلاثة لو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً
وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك في معرفتي بسببه ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه
فأما الشك فيما علمته فلا ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من التيقن
فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني
ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات
فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات
فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني
الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له
فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها فانتهى بي
طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع الشك فيها ويقول
من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم
بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل

الداء ودام قريبا من شهرين انا فيها على مذهب السفسطه بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال
حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض والاعتلال وعادت النفس الى الصحة والاعتدال
ورجعت الضرورات العقليه مقبوله موثوقا بها على امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل
وترتيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف فمن ظن
ان الكشف موقوف على الادلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ولما سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه في قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
قال نور يقذفه الله في القلب فقيل وما علامته فقال التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود
وهو الذي قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن ذلك النور ينبغي
ان يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من النور الالهي في بعض الاحايين ويجب الترصد لها كما قال
صلى الله عليه وسلم ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها والمقصود من هذه الحكاية
ان تعلم كمال الجد في الطلب حتى ادى الى طلب ما لا يطلب لان الاوليات ليست مطلوبة فانها
حاضرة والحاضر اذا طلب فقد واختفى ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم في طلب ما يطلب بالتقصير
انتهى
ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض بفضله وسعة جوده انحصرت
اصناف الطالبين عندي في اربع فرق كلهم المتكلمون وهم يدعون انهم اهل الراي والنظر والباطنية
وهم يدعون انهم اصحاب التعليم المخصوصون بالاقتباس من الامام والفلاسفة وهم يدعون انهم
اهل المنطق والبرهان والصوفية وهم يدعون انهم خواص الحضرة واهل المشاهدة والمكاشفة
في نفسي الحق لا يعدو هذه الاصناف الاربعة فهؤلاء السالكون سبيل طلب الحق
فان شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع ولا مطمع في الرجوع الى التقليد بعد مفارقته اذ
شرط المقلد ان لا يعلم انه مقلد فاذا علم ذلك انكسرت عنه زجاجة تقليده وهو شعب لا يراب
وشعث لا يلام بالتلفيق والتاليف الا ان يذاب بالنار ويستانف له صنعة اخرى مستجدة
فابتدرت لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هؤلاء الفرق مبتدئا بعلم الكلام ومثنيا بطريق
الفلسفة ومثلثا بتعليمات الباطنية ومربعا بطريق الصوفية اهـ
فقلت
وحاصله ثم اني ابتدات بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم

... رفع الخلاف بينهم مع عدم اصغائهم فلم يرتفع الخلاف الى الآن بل علي كرم الله وجهه وهو رأس الائمة
لم يقدر على ذلك او يدعي انه يقدر على حمل كافتهم على الاصغاء قهرا فلم لم يحملهم الى الآن ولأي يوم
أجلت وهل حصل بين الخلق بسبب دعوتهم الآن الا زيادة خلاف وزيادة مخالف نعم كان يخشى من
الخلاف نوع من الضرر ان ينتهي الى سفك الدماء وتخريب البلاد وايتام الاولاد وقطع الطرق
والاغارة على الاموال وقد حدث في العالم من بركات رفعهم الخلاف ما لم يكن بمثله عهد
فان قال ادعيت انك ترفع الخلاف بين الخلق ولكن المتحير بين المذاهب المتعارضة والاختلافات
المتقابلة لم يلزمه الاصغاء اليك دون خصمك واكثر الخصوم يخالفونك ولا فرق بينك وبينهم وهذا
هو سؤالهم الثاني فنقول اولا هذا ينقلب عليك فانه اذا دعوت هذا المتحير الى [illegible]
فيقول المتحير لم صرت أولى من مخالفيك واكثر اهل العلم يخالفونك في جميع ذلك ولم يكن امامك
بالمتابعة اولى من مخالفه فيرجع الى الادلة النظرية التي ينكرها وخصمك يدلي بمثل تلك الادلة واوضح
منها وهذا السؤال قد انقلب عليهم انقلابا عظيما لو اجتمع اولهم وآخرهم على [illegible] جوابا
لم يقدروا عليه وانما نشأ الفساد من جماعة من الضعفاء لما ناظروهم فلم يشتغلوا بالقلب
بل بالجواب وذلك مما يطول فيه الكلام ولا يسبق سريعا الى الافهام فلا يصلح للافحام فان قال
قائل فهذا هو القلب فهل عنه جواب فأقول نعم جوابه ان المتحير ان قال انا متحير ولم يعين
المسألة التي هو متحير فيها يقال له انت كمريض يقول انا مريض ولا يعين مرضه ويطلب علاجه
فيقال له ليس في الوجود علاج المرض المطلق بل لمرض معين من صداع او اسهال او غيره فكذلك
المتحير ينبغي ان يعين ما هو متحير فيه فان عين المسألة عرفته الحق فيها بالوزن بالموازين الخمس التي
لا يفهمها احد الا ويعترف بانه الميزان الحق الذي يوثق بكل ما يوزن به فيفهم الميزان ويفهم منه
كيفية الوزن كما يفهم متعلم الحساب نفس الحساب وكون الحاسب المعلم عالما بالحساب وصادقا فيه
وقد اوضحت ذلك في القسطاس المستقيم في مقدار عشرين ورقة فليتأمل وليس المقصود الآن
بيان فساد مذهبهم وقد ذكرت ذلك في الكتاب المستظهري اولا وفي كتاب حجة الحق ثانيا
وهو جواب كلام لهم عرض علي ببغداد وفي كتاب مفصل الخلاف الذي هو اثنا عشر فصلا
ثالثا وهو جواب كلام عرض علي بهمدان وفي الجواب الدرج المرقوم بالجداول رابعا
وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي بطوس وفي كتاب القسطاس خامسا وهو كتاب

... ان العقل لا يوثق به عندكم ... المعجزة ... بما لم يعرف السحر والتمييز بينه وبين المعجزة لا يعرفه من لم ...

مستقل بنفسه مقصود، بيانه في ميزان العلوم واظهار الاستغناء عن الامام لمن احاط به
بل المقصود ان هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم مع عجزهم
عن اقامة البرهان على تعيين الامام طالما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة الى التعليم والى المعلم
المعصوم وانه الذي عينوه ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم وعرضنا
عليهم اشكالات فلم يفهموها فضلا عن القيام بحلها ولما عجزوا احالوا على الامام الغائب
وقالوا لا بد من السفر اليه والعجب انهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به
ولم يتعلموا منه شيئا اصلا كالمتضمخ بالنجاسة يتعب في طلب الماء حتى اذا وجده لم يستعمله
وبقي متضمخا بالخبائث ومنهم من ادعى شيئا من علمهم وكان حاصل ما ذكره شيئا من ركيك فلسفة
فيثاغورس وهو رجل من قدماء الاوائل ومذهبه اركك مذاهب الفلاسفة وقد رد عليه
ارسطاطاليس بل استركك كلامه واسترذله وهو المحكي في كتاب اخوان الصفا وهو على التحقيق
حشو الفلسفة فالعجب ممن يتعب طول عمره في طلب العلم ثم يقنع بمثل ذلك العلم الركيك
المستغث ويظن انه ظفر باقصى مقاصد العلوم فهؤلاء ايضا جربناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم
فرجع حاصلهم الى استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم ومجادلتهم
في انكار الحاجة الى التعليم بكلام قوي مفحم حتى اذا ساعدهم على الحاجة الى المعلم مساعد وقال
هات علمه وافدنا من تعليمه وقف وقال الآن اذ سلمت لي هذا فاطلبه فانما غرضي هذا القدر
فقط اذ علم انه لو زاد على ذلك لافتضح ولعجز عن حل ادنى المشكلات بل عجز عن فهمه فضلا عن
جوابه فهذه حقيقة حالهم على ما اجري نقلتهم فلما جربناهم نفضنا اليد عنهم ايضا

ثم اني لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت
ان طريقتهم انما تتم بعلم وعمل وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة
وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تخلية القلب عن غير الله عز وجل وتحليته بذكر الله عز وجل وكان
العلم ايسر علي من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لابي طالب المكي
وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وابي يزيد البسطامي قدس الله
ارواحهم وغير ذلك من كلام المشايخ حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن
ان يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع فظهر لي ان اخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه

ولم يجرب لمرض وله والد مشفق حاذق بالطب يسمع دعواه معرفة الطب منذ عقل فيعجن له والده دواء وقال
هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك فماذا يقتضيه عقله وان كان الدواء مرا كريه المذاق ان يتناول
او يكذب ويقول انا لا اعرف مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ولم اجربه فلا شك انك
تستحمقه ان فعل ذلك فكذلك يستحمقك اهل البصائر في توقفك فان قلت فبما اعرف
شفقة النبي ومعرفته بهذا الطب فاقول وبم عرفت شفقة ابيك فان ذلك ليس امرا
محسوسا بل عرفتها بقرائن احواله وشواهد اعماله في مصادره وموارده علما ضروريا لا يتمارى فيه
ومن نظر في اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ورد من الاخبار في اهتمامه بارشاد الخلق
وتلطفه في حق الناس بانواع اللطف والرفق الى تحسين الاخلاق واصلاح ذات البين
وبحمده الى ما يصلح به دينهم ودنياهم حصل له علم ضروري بان شفقته على امته اعظم من شفقة
الوالد على ولده واذا نظر الى اعاجيب ما ظهر عليه من الافعال والى عجائب الغيب التي اخبر
عنها في القرآن على لسانه وفي الاخبار والى ما ذكره في آخر الزمان وظهور ذلك كما ذكره
علم علما ضروريا انه بلغ الطور الذي وراء العقل وانفتح له العين التي ينكشف منها الغيب
والخواص والامور التي لا يدركها العقل وهذا هو منهاج تحصيل العلم الضروري بصدق النبي
عليه السلام وتامل القرآن وطالع الاخبار تعرف ذلك بالعيان وهذا القدر يكفي في
تنبيه المتفلسفة ذكرناه لشدة الحاجة اليه في هذا الزمان واما السبب الرابع
وهو ضعف الايمان بسوء سيرة العلماء فيداوى هذا المرض بثلثة امور احدها ان تقول
ان العالم الذي يزعم انه ياكل الحرام معرفته بذلك الحرام كمعرفتك بتحريم الخمر ولحم الخنزير والدم
بل بتحريم الغيبة والنميمة والكذب وانت تعرف ذلك وتفعله لا لعدم ايمانك بانه معصية
بل لشهوتك الغالبة عليك فشهوته كشهوتك وقد غلبته كما غلبتك فعلمه بمسائل وراء هذه يتميز بها عنك
لا يناسب زيادة زجره عن هذا المحظور المعين وكم من مؤمن بالطب لا يصبر عن الفاكهة وعن

الماء البارد وان زجره الطبيب عنه ولا يدل ذلك على انه غير ضار او على ان الايمان بالطب

ليس بصحيح فهذا محمل هفوة العلماء. الثاني ان يقال للعامي ينبغي لك ان تعتقد ان

العالم اتخذ علمه ذخرا لنفسه في الآخرة ويظن ان علمه ينجيه ويكون شفيعا له حتى يتساهل

في اعماله لفضيلة علمه وان جاز ان يكون علمه زيادة حجة عليه فهو يجوز ان يكون زيادة

درجة له وهو ممكن فهو وان ترك العمل فيدلي بالعلم واما انت ايها العامي اذا نظرت الى هذا

وتركت العمل وانت عن العلم عاطل فتهلك ولا شفيع لك. الثالث وهو

الحقيقة ان العالم الحقيقي لا يقارف معصية الا على سبيل الهفوة ولا يكون مصرا على

المعاصي اصلا اذ العلم الحقيقي ما يعلم به ان المعصية سم مهلك وان الآخرة خير

من الدنيا ومن عرف ذلك لا يبيع الخير بما هو ادنى منه وهذا العلم لا يحصل بانواع العلوم

التي يشتغل بها اكثر الناس فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم الا جراءة على معصية الله سبحانه وتعالى

واما العلم الحقيقي فيزيد صاحبه خشية وخوفا ورجاء وذلك يحول بينه وبين المعاصي

الا الهفوات التي لا ينفك عنها بشر في الفترات وذلك لا يدل على ضعف الايمان

فالمؤمن مفتن تواب وهو بعيد عن الاصرار والاكباب. هذا ما اردت ان اذكره

في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتهما وآفات من انكر عليهم لا بطريقهم ونسأل الله

العظيم ان يجعلنا ممن آثره واجتباه وارشده الى الحق وهداه والهمه ذكره حتى لا ينساه

وعصمه عن شر نفسه حتى لا يؤثر عليه سواه واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد الا اياه

تم كتاب المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال املاء الشيخ رضي الله عنه

الامام ابي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه

والحمد لله حق حمده وصلوته على نبيه محمد وآله

وصحبه وسلم في العشر الاول من ذي الحجة

سنة [illegible]

كتاب المنقذ
من الضلال تصنيف الشيخ الامام
حجة الاسلام وامام الائمة
فريدة الامة ابي حامد
محمد بن محمد بن محمد
الغزالي قدس
روحه
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بحمده يفتتح كل رسالة ومقالة والصلاة على صاحب النبوة والرسالة وعلى
اله واصحابه الهادين من الضلالة اما بعد فقد سالتني ايها الاخ في الدين ان ابث اليك غاية
العلوم واسرارها وغائلة المذاهب واغوارها واحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق
من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرأت عليه من الارتفاع من حضيض
التقليد الى يفاع الاستبصار وما استفدته اولا من علم الكلام وما احتويته ثانيا من طرق
اهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف وما
ارتضيته اخرا من طرق التصوف وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي من اقاويل الخلق من لباب الحق وما
صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة وما دعاني الى معاودته بنيسابور بعد طول
المدة فابتدرت لاجابتك الى مطلبك بعد الوقوف على صدق رغبتك وقلت مستعينا بالله
ومتوكلا عليه ومستوفقا منه وملتجئا اليه اعلموا احسن الله ارشادكم والان للحق قيادكم
ان اختلاف الخلق في الاديان والملل ثم اختلاف الامة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق
بحر عميق غرق فيه الاكثرون وما نجا منه الا شرذمة قليلون وليس العجب ممن هلك
كيف هلك اذ هم الاكثرون انما العجب ممن نجا كيف نجا وما هم الا قليلون وكل فريق يزعم انه الناجي
وكل حزب بما لديهم فرحون وهو الذي وعدنا سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وهو الصادق
المصدوق حيث قال ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة فقد كاد ما
وعد ان يكون ولم ازل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين الى الان وقد اناف
السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق واخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور
اتوغل في كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف
اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا اغادر باطنيا الا واحب
ان اطلع على باطنيته ولا ظاهريا الا واريد ان اعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفيا الا و
اقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلما الا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته
ولا صوفيا الا واحرص على العثور على سر صوفيته ولا متعبدا الا واترصد ما يرجع اليه حاصل

عرف

جمع

عبادته

عبادته ولا زنديقا معطلا الا واتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله
وزندقته وقد كان التعطش الى درك حقايق الامور دابي وديدني من اول امري وريعان عمري
غريزة وفطرة من الله تعالى وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة
التقليد وانكسرت علي العقايد الموروثة على قرب عهد من الصبا اذ رايت صبيان النصارى
لا يكون لهم نشو الا على التنصر وصبيان اليهود لا نشو لهم الا على التهود وصبيان الاسلام لا نشو
لهم الا على الاسلام وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة
الاصلية وحقيقة العقايد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين والتمييز بين هذه
التقليدات واوايلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت في نفسي
اولا انما مطلوبي العلم بحقايق الامور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي فظهر لي ان العلم
الحقيقي اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان
الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الامان من الخطا ينبغي ان يكون مقارنا
لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث
ذلك شكا وامكانا فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال قايل لا بل الثلاثة اكثر
بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم اشك بسببه في معرفتي
ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه فاما الشك فيما علمته فلا ثم علمت ان كل
ما لا اعلم على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه فليس
بعلم يقيني العقول في مداخل السفسطة وجحد العلوم ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي
عاطلة عن علم موصوف بهذه الصفة الا في الحسيات والضروريات فقلت الان بعد حصول
الياس لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات وهي الحسيات والضروريات فلا بد من
احكامها اولا لاتيقن ان ثقتي بالمحسوسات واماني من الغلط في الضروريات من جنس اماني الذي
كان من قبل في التقليديات ومن جنس امان اكثر الخلق في النظريات ام هو امان محقق لا غدر فيه
ولا غايلة له فاقبلت بجد بليغ اتامل في المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكنني ان اشكك نفسي

الا بدليل ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب
الدليل فاعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال
لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على امن ويقين ولم يكن ذلك بنظم
دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف
فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ولما سئل عليه
السلام عن الشرح ومعناه في قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام قال
هو نور يقذفه الله في القلب فينشرح له الصدر فقيل وما علامته فقال التجافي عن دار الغرور
والانابة الى دار الخلود وهو الذي قال عليه السلام فيه ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش
عليهم من نوره فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الالهي
في بعض الاحايين ويجب الترصد له كما قال عليه السلام ان لربكم في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها والمقصود من هذه الحكاية ان يعلم كمال الجد في الطلب حتى انتهى الى طلب
ما لا يطلب فان الاوليات ليست مطلوبة فانها حاضرة والحاضر اذا طلب فقد واختفى
ومن طلب ما لم يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب القول في اصناف الطالبين ولما
كفاني الله تعالى هذا المرض بفضله وسعة جوده انحصرت اصناف الطالبين عندي في اربع فرق
المتكلمون وهم يدعون انهم اهل الراي والنظر والباطنية وهم يزعمون انهم اصحاب التعليم والمخصو
صون بالاقتباس من الامام المعصوم والفلاسفة وهم يزعمون انهم اهل المنطق والبرهان والصوفية
وهم يدعون انهم خواص الحضرة واهل المشاهدة والمكاشفة فقلت في نفسي الحق لا يعدو هذه
الاصناف الاربعة فهؤلاء هم السالكون سبيل طلب الحق فان شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك
الحق مطمع اذ لا مطمع في الرجوع الى التقليد بعد مفارقته اذ شرط المقلد ان لا يعلم انه مقلد
فاذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق
والتاليف الا ان يذاب بالنار ويستانف لها صيغة اخرى مستجدة فابتدرت لسلوك هذه
الطرق واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئا بطلب الكلام ومثنيا بطريق الفلسفة

من جملة كلامهم ثم اني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفه وعلمت يقينا انه لا يقف
على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلمهم في اصل العلم ثم يزيد عليه
ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغايلته فاذ ذاك يمكن ان
يكون ما يدعيه من فساده حقا ولم ار احدا من علما الاسلام صرف همته وعنايته الى ذلك ولم
يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم الا كلمات معقدة مبددة ظاهرة
التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي فضلا عمن يدعي دقايق العلوم فعلمت
ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمايه فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك
العلم من الكتب بمجرد المطالعه من غير استعانة باستاذ ومعلم واقبلت على ذلك في اوقات
فراغي من التدريس والتصنيف في العلوم الشرعيه وانا ممنو بالتدريس والافادة لثلاث
مايه نفر من الطلبه ببغداد فاطلعني الله تعالى بمجرد المطالعه في هذه الاوقات المختلسه على
منتهى علومهم في اقل من سنتين ثم لم ازل اواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبا من سنة اعاو
ده واردده واتفقد غوايله واغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق
وتخييل اطلاعا لم اشك فيه فاسمع الان حكايته وحكاية حاصل علومهم فاني رايتهم
اصنافا ورايت علومهم اقساما وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد وان
كان بين القدما منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوايل تفاوت عظيم في البعد عن الحق
والقرب فصل في اصنافهم وشمول سمة الكفر كافتهم اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلا
ف مذاهبهم ينقسمون الى ثلاثة اقسام الدهريون والطبيعيون والالهيون الصنف الاول
الدهريون وهم طايفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم
يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من نطفه والنطفة من حيوان كذلك كا
ن وكذلك يكون ابدا وهولاء هم الزنادقه الصنف الثاني الطبيعيون وهم قوم اكثروا
بحثهم عن عالم الطبيعه وعن عجايب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح اعضا
الحيوانات فراوا فيها من عجايب صنع الله وبدايع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف
بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجايبه ومنافع

ما البراهين على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه ولقد قرب ارسطاطاليس
مذهبه فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا ولكن مجموع ما غلطوا
فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر ولابطال مذ
هبهم في هذه المسايل العشرين صنفنا كتاب التهافت اما المسايل الثلاثة فقد خالفوا
فيها كافة الاسلام وذلك في قولهم ان الاجساد لا تحشر وانما المثاب والمعاقب هي الارواح
المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية ولقد صدقوا في اثبات الروحانية انها كاينة
ايضا ولكن كذبوا في انكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به ومن ذلك قولهم
ان الله تعلى يعلم الكليات دون الجزئيات وهو ايضا كفر صريح بل الحق انه لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموت ولا في الارض ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته فلم يذهب احد من
المسلمين الى شي من هذه المسايل واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم انه عالم بالذات لا
بعلم زايد وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزله ولا يجب تكفير المعتزله بمثل
ذلك وقد ذكرنا في كتاب فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقه ما يتبين فيه فساد راي من
يتسارع الى التكفير في كل ما يخالف مذهبه واما السياسات فجميع كلامهم فيها رجع الى
الحكم المصلحية بالامور الدنيوية والايالة السلطانيه وانما اخذوها من كتب الله تعلى
المنزلة على الانبياء واما الخلقيات فجميع كلامهم فيها رجع الى صفات النفس واخلاقها
وذكر اجناسها وانواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها وانما اخذوها من كلام الصوفيه
وهم المتالهون والمثابرون على ذكر الله تعلى وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق الى الله تعلى
بالاعراض عن ملاذ الدنيا وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من اخلاق النفس وعيوبها وافات
اعمالها ما صرحوا بها فاخذها الفلاسفه ومزجوها بكلامهم توسلا بالتجمل بها الى ترويج
باطلهم ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتالهين لا يخلي الله العالم عنهم فانهم اوتاد
الارض ببركاتهم تنزل الرحمة الى الارض كما ورد في الخبر حيث قال عليه السلام بهم يمطرون وبهم
يرزقون ومنهم كان اصحاب الكهف وكانوا في سلف الازمنه على ما نطق به القران فتولد
من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم افتان افة في حق القابل وافة في حق الراد

اني علمت يقينا ان الصوفيه هم السالكون لطريق الله خاصة وان سيرتهم احسن السير وطر
يقتهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق بل لو جمع عقل العقلا وحكمة الحكما وعلم الواقفين
على اسرار الشرع من العلما ليغيروا شيا من سيرتهم واخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا
اليه سبيلا وان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من مشكاة النبوة وليس
ورا النبوة على وجه الارض نور يستضا به فليت شعري ماذا يقول القايلون في طريقة
طهارتها وهي اول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوا الله تعلى ومفتاحها الجاري منها
مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بذكر الله تعلى واخرها الفنا بالكلية في الله وهذا
اواخرها بالاضافة الى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من اوايلها وهي على التحقيق
اول الطريقة وما قبل ذلك كالدهليز للسالك اليه ومن اول الطريقة يبتدي المكاشفات
والمشاهدات حتى انهم وهم في يقظتهم يشاهدون الملايكه وارواح الانبيا ويسمعون
منهم اصواتا ويقتبسون منهم فوايد ثم يترقى الحال من مشاهدة الامثال والصور الى
درجات يضيق عنها نطاق النطق ولا يحاول معبر ان يعبر عنها الا اشتمل لفظه على
خطا صريح لا يمكنه الاحتراز عنه وعلى الجملة ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل طايفة منه
الحلول وطايفه الاتحاد وطايفة الوصول وكل ذلك خطا وقد بينا وجه الخطا فيه
في كتاب المقصد الاقصى فليراجع منه والله سبحانه وتعلى هو الموفق للصواب واليه
المرجع والماب والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما

The Edited Arabic Text of Al-Imam Al-Ghazali's Book Al-Munqidh Min Al-Dalal

EDITED BY

Professor Muhammad Abū-Laylah

(Al-Azhar University)

&

Dr. Nurshif Abdul-Rahim Rifat

(Al-Azhar University)

بسم الله الرحمن الرحيم

توطئة

الحمد لله الذي يُفتتح بحمده[١] كل رسالة ومقالة ، والصلاة على محمد المصطفى[٢] صاحب النبوة والرسالة ، وعلى آله وصحبه الهادين من الضلالة .

أما بعد : فقد سألتني أيها الأخ[٣] في الدين ، أن أبث إليك[٤] غاية العلوم وأسرارها، وغائلة[٥] المذاهب وأغوارها، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع[٦] الاستبصار، وما استفدته أولاً من علم الكلام، وما اجتويته[٧] ثانياً

---

[١] ط: بحمده تفتتح

[٢] "محمد المصطفى" ساقطة من ط

[٣] الأخ الذي يشير إليه الغزالي فيما نرجح هو عبد الغافر الفارسي (انظر مقدمتنا على المنقذ)

[٤] ط: عليك.

[٥] الغائلة الأمر المنكر وغائلة الحوض ثقبه الذي يتسرب منه الماء، لسان العرب، جـ٦ صـ ٥٠٧

[٦] اليفاع: المكان المرتفع، واليافعات من الأمر ما علا وغلب منها ويفع الرجل أي أشعل نارًا على يافع أي مرتفع من الأرض (لسان العرب، جـ ٨ صـ ١٤).

[٧] ط: احتويته. ومعنى اجتويت البلد أي كرهت المقام فيه، وإن كنت في نعمة، والاجتواء أيضاً بمعنى الحنين إلى الوطن ومعناه أيضًا عدم استمراء الطعام

من طرق أهل التعليم[٨] القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمــام، ومـا ازدريته[٩] ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً مــن طريقــة[١٠]

والشراب بالأرض التي أنت فيها، وإذا أحب الإنسان المقام بــالأرض مــع عــدم موافقة طعامها وشرابها له فهو مستوبل وليس بمجتو (لسان العرب جــ ١٤ صــ ١٥٨)

[٨] أهل التعليم، يسمون أيضًا التعليمية والباطنيــة والإسـماعيلية (ابــن النديــم الفهرست صـــ٢٦٤/ ٢٦٥)

[٩] ط: أدريته

[١٠] ط طرق. والطريقة والطريق بمعنى واحد وهو مذهب التصــوف، والتصــوف مشتق من الصوف مظهرا، ومن الصفاء مخبرا، ومن الصــف رتبــة وتعريــف التصوف بلا شك خاضع للأحوال والمقامات والأذواق والأحاسيس، ولذلــك فقــد عرفه كل واحد بناءا على ما عرفه من أحوال الصوفية ووقف على حــده منــهم، وعلى أي حال ومهما كان أصل التسمية فإن التصوف عبادة وزهد ورجاء وخوف وحب وشوق مع حسن الصيانة وكمال الديانة والتزام السنة وهجر البدعة. وسوف نرى تعريف الإمام الغزالي له فيما بعد. ومن أقوال الصوفية في التصــوف قــول الجنيد " الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامــهم إلا الله تعــالى "وقيل أول التصوف علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة مــن الله، وقــال الجنيــد أيضا: "التصوف ترك الاختيار" وقال: "الصوفية آثروا الله على كل شيء فــآثرهم الله على كل شيء، فكان من إيثارهم أن آثروا علم الله على علم نفوسهم وإرادة الله على إرادة نفوسهم". وقال ذو النون المصري: "الصوفــي لا يتعبــه طلــب ولا يزعجه سلب ". وقال الشبلي: "هو حفظ حواسك ومراعــاة أنفاسـك". وقيــل: " الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك "

(انظر القشيري الرســالة بــيروت دار الكتــاب العربــي صــــ ١٢٦ ، ١٧٢, السهروردي عوارف المعارف مطبوع مع إحياء علوم الدين بــيروت دار الكتــب العلمية ١٤١٢ هــ / ١٩٩٢ م , التهانوي كشاف اصطلاحات العلوم جــ٤ صــــ ٢٤٢ ، ٢٤٣.

التصوف، وما انجلى[١١] لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودته بنيسابور[١٢] بعد طول المدة، فابتدرت[١٣] لإجابتك إلى مطلبك، ب٢عد الوقوف على صدق رغبتك، وقلت مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه، ومستوفقاً منه، وملتجئاً إليه.

اعلموا — أحسن الله تعالى إرشادكم، وألان للحق قيادكم — أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب مع[١٤] كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون[١٥]، وكل فريق يزعم أنه الناجي

﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ الروم ٣٢.

---

[١١] ط: وما تنخل (هكذا قرأناها)

[١٢] مدينة كبيرة من أعمال خراسان عرفت بكثرة علمائها.

[١٣] ط: فانتبرت.

[١٤] ط: على.

[١٥] ط: إلا شرذمة قليلون. (بعدها جاءت هذه الجملة التي لا وجود لها في باقي النسخ وليس العجب ممن هلك كيف هلك إذ هم الأكثرون وإنما العجب ممن نجا كيف نجا وما هم إلا قليلون...

وهو الذي وعدنا به[١٦] سيد[١٧] المرسلين، صلوات الله وسلامه عليه[١٨]، وهو الصادق المصدوق[١٩] حيث قال: (ستفترق أمتي ثلاثاً[٢٠] وسبعين فرقة، الناجية منها[٢١] واحدة)[٢٢] فقد كاد[٢٣] ما وعد أن يكون. ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري[٢٤]، منذ[٢٥] راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلي الآن، وقد أناف السن علي الخمسين، أقتحم[٢٦] لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل[٢٧] في كل مظلمة، وأتهجم علي كل مشكلة، وأقتحم[٢٨] كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة[٢٩]، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع[٣٠]، لا أغادر باطنياً

---

[١٦] "به" ساقطة من ط.

[١٧] ط: سيدي

[١٨] ط: صلى الله عليه وسلم.

[١٩] ط: المصدق. ص وع: الصدوق.

[٢٠] ط: نيفاً.

[٢١] ط: منهم.

[٢٢] ورد هذا الحديث بعدة صيغ ورواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن أبي هريرة، وعبارة " الناجية منها واحدة " لا أصل لها.

[٢٣] ط وص ع: كان.

[٢٤] وريعان عمري: ساقطة من ط.

[٢٥] ط: مذ.

[٢٦] ط: أتقحم.

[٢٧] ط: أتوغل بدون الواو.

[٢٨] ط: اقتحم.

[٢٩] ط: طايفة، وهذا المخطوط يسقط الهمزة دائماً.

إلا وأحب أن أطلع على باطنيته[٣١] ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته[٣٢]، ولا فلسفيا إلا وأقصد

---

[٣٠] المتسنن هو المتمسك بالسنة العاض عليها بالنواجذ والسنة في اللغة هي: الطريق أو الطريقة، وهي أيضا العادة والخلق حسنا كان أو سيئا، وفي الاصطلاح: هي مجموع أقوال وأفعال وتقريرات النبي صلى الله عليه وسلم. والبدعة هي: الشيء الحادث الذي لا أصل له في الكتاب أو السنة وكل من لا يتمسك بالسنة فهو مبتدع وصاحب ضلالة. والبدعة تكون في الاعتقادات والعبادات والمعاملات والأخلاق، وأما ما تقتضيه حاجات الناس ومصالحهم من آلات ووسائل واختراعات أو أنماط سلوكية لا تصطدم مع الدين فإنها في ذواتها ليست من البدع المنهي عنها، انظر التهانوي كشاف جـ٤، ص ٥٣-٥٧، جـ ١، ص ١٩١.

[٣١] ط: باطنته، وبطانته كتبت بخط مائل على هامش الصفحة.

[٣٢] ط: ظاهرته. الباطنية هم الذين يقولون بأن كل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولهم أسماء أخرى، فهم في العراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية. وبخراسان يسمون بالتعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن إسماعيلية لأن تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص. (الشهرستاني: بهامش الفصل في الملل والنحل، جـ ٢، ص ١٤٦). الباطنية يتعدون ظاهر النص ويعتمدون ما وراءه من معنى. والظاهرية على عكس الباطنية لا يعتمدون إلا على ظاهر النص من الكتاب والسنة، ويرفضون التأويل إلا بدليل تؤيده اللغة، ولا يعتمدون القياس ولا الاستحسان والظاهرية مذهب فقهي أسسه داود بن خلف الأصفهاني الظاهري (ت: ٢٧٠ هـ) بالعراق ثم تبناه فيما بعد ابن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٤م) ولكنه تطوره ووسع نطاقه وطبقه على نصوص الكتب المقدسة، واستخدمه في دراسة الأديان المقارنة. وقد عرف المذهب بعد وفاة ابن حزم فيما بعد باسم الحزمية نسبة إلى ابن حزم (انظر ابن النديم صـ ٣٠٣ ورسالتنا للدكتوراه وجهة نظر الإسلام في النصرانية وتطبيقات على كتاب الفصل في الملل والنحل

للوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الإطلاع على غاية[٣٣] كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته[٣٤]، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا[٣٥] معطلاً إلا وأتجسس[٣٦] وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلي درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة[٣٧] من الله[٣٨] له وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عنى رابطة التقليد،

لابن حزم باللغة الإنجليزية ، المملكة المتحدة، جامعة اكستر، ١٩٨٣). وبحوثنا في هذا الموضوع بمجلة المركز الإسلامي الربع سنوية بلندن.

[٣٣] غاية ساقطة من ط.

[٣٤] ص وع: وكثير من المطبوعات صفوته، وما اخترناه أقرب إلى كلمة التصوف لفظا ومعنى.

[٣٥] زنديق: كلمة فارسية معربة وتعني في العربية ملحد أو دهري (لسان العرب جـ١٠ صـ ١٤٧). وكل من أنكر الله أو عطل صفاته أو أبطل شرعه فهو زنديق. قال ابن النديم في الفهرست: عند ذكر رؤساء المنانية أن الجعد بن درهم كان زنديقًا وقد أدخل مروان بن محمد الذي عرف بالجعدي في الزندقة (نفس المصدر صـ ٤٧٢ ، ٤٧٣ . والزنادقة أنواع: زنديق النفس، وزنديق العقل، وزنديق القلب).

[٣٦] ط وص وع: أتجسس، وفي ت: أتحسس، وهو ما اخترناه لمناسبته لقرينة الكلام.

[٣٧] ت: غريزة من الله وفطرة قد وضعها في.

[٣٨] ط: الله تعالى، وضعهما الله في جبلتي.

وانكسرت على[٣٩] العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبـــا[٤٠]، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيـــان اليهود لا نشوء لهم[٤١] إلا على التهود، وصبيان المســلمين[٤٢] لا نشــوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلـــى الله على وسلم، حيث قال: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانــه أو ينصرانه[٤٣] أو يمجسانه[٤٤])، فتحرك باطني إلي طلب حقيقة الفطـــرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضـــة بتقليـــد الوالديـــن والأســـتاذين[٤٥]، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن

---

[٣٩] ت: عني.

[٤٠] ط: عهد من الصبا وت: عهد سني بالصبا.

[٤١] ت: وصبيان اليهود لا يكون لهم نشوء إلا على اليهودية.

[٤٢] ت و ط: وصبيان الإسلام، وقد أخترنا كلمة المسلمين مـــن ص ع لمناســـبتها للسياق.

[٤٣] ت و ص ع: وينصّرانه ويمجّسانه و ط: أو.

[٤٤] هذا جزء من حديث، وهو بتمامه : " ما من مولود يولد إلا على الفطرة فـــأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيـــها من جدعاء؟! ثم قال فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الديـــن القيم " رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، ومعنى الفطرة: الملة كما في حديث (ما من مولود إلا يولد على الملة)، وفي رواية: "علـــى الفطـــرة حتى يعرب عنه لسانه" الحديث رواه أحمد (جـ ٣ - ٤٣٥ - ٢٤ -) والدارمـــي (جـ ٢ / ٢٢٣) وأبو يعلى (٩٢٤) والطبراني فـــي الكبـــير ٧٢٧ / ٨٣٥) والبيهقي في السنن (جـ ٩ صـ ٧٧) عن الحسن عـــن الأســـود بـــن ســـريع وصححه بن حبان.

[٤٥] الأستاذ: كلمة فارسية معربة خضعت للتصريف العربي.

الباطل اختلافات. فقلت في نفسي: أولا، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم، ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني [٤٦] هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع العقل[٤٧] لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تَحَدَّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب[٤٨] الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً[٤٩] فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة؛ فلو[٥٠] قال لي[٥١] قائل: لا ، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلب هذه[٥٢] العصا ثعباناً، وقَلَبَها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي[٥٣] منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا.

ثم علمت أن كل ما لا[٥٤] أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه، هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم[٥٥] لا أمان معه فليس بعلم[٥٦] يقيني[٥٧].

---

[٤٦] ط بإضافة الحقيقي.
[٤٧] في ص ع القلب.
[٤٨] في ط تقلب.
[٤٩] ط و ت: شكا وإمكانا، وص ع وإنكارا وهذا ما اخترناه. وإمكانا معناها احتمالاً، وهي ليست بغريبة على النص.
[٥٠] ت: لو.
[٥١] لي ساقطة من ط.
[٥٢] في ط و ت: هذا.
[٥٣] ت: ولم يحصل منه.
[٥٤] ت: أن كل علم ما لا أعلمه.
[٥٥] وكل علم لا أمان معه ساقطة من ط.
[٥٦] بعلم ساقطة من ت.
٥٧ ت: بيقين

القول في[1] مداخل السفسطة[2] وجحد العلوم

ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً[3] من[4] علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المتيقنات[5] إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن[6] أن ثقتي[7] بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس أماني

---

[1] القول في: زيادة من ط و ت.

[2] السفسطة (كتبت خطأ في نسخة عياد وصليبة "السفطة ") وهي كلمة يونانية معربة sophism وهي طريقة تستخدم في الحوار أو المناقشة أو الكتابة؛ تستعمل الخطأ المقصود في التمويه على الخصم. وهي أيضًا نوع من الاستدلال يعتمد على المغالطة والمخادعة لإفحام الخصم بقصد التغلب عليه وهكذا أطلق على كل من يتلاعب بالألفاظ سفسطائي. وهي أيضًا بمعنى المسلك العقلي الذي عرفت به جماعة السفسطائية التي عاشت في اليونان القديمة، ولأرسطو كتاب في السفسطة. والسفسطة عند المنطقيين قياس مركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كالقول بأن الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم به عرض لينتج منه أن الجوهر عرض (انظر المعجم الفلسفي، القاهرة، مجمع اللغة العربية صـ ٩٧ والجورجاني كتاب التعريفات ص١٩٤.

[3] ط: عاطلة.

[4] ط و ت: عن.

[5] ط: الاقتباس للمشكلات. و ص ع: اقتباس المشكلات وقد اخترنا كلمة المتيقنات من ت لمناسبة القرينة وسياق الكلام.

[6] ط: لأتبين.

[7] ت: يقيني.

الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غرر[٨] فيه ولا غائلة[٩] له؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؛ فانتهى بي طولُ التشكك إلى أن[١٠] لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول[١١]: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة[١٢] والمشاهدة، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه[١٣] أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يَحْكُمُ فيها حاكمُ الحس بأحكامه[١٤]، ويكذبه حاكم العقل ويخونه[١٥] تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته، فقلت[١٦]: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله[١٧]

---

[٨] ص ع: غدر وط عود

[٩] ط: غاية.

[١٠] ت: أنه.

[١١] ص ع: وأخذت تتسع للشك فيها وتقول. وت: وأخذ يتسع الشك فيها وأقول.

[١٢] ط: التجربة.

[١٣] ط: أنها

[١٤] ط: بأحكام.

[١٥] ط: ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا وتخويناً.

[١٦] ط: فقلت فقد ، وت: سقوط فقلت.

[١٧] ت: ولعله.

لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً[١٨]، موجوداً معدوماً[١٩]، واجباً محالاً. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر[٢٠] على تصديقي، فلعل وراء إدراك[٢١] العقل حاكماً[٢٢] آخر، إذا تجلى، كذب[٢٣] العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب[٢٤] الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك ، لا يدل على استحالته. فتوقفت[٢٥] النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت[٢٦] : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل[٢٧] أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً[٢٨] واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ[٢٩] فتعلم أنه لم

---

[١٨] ط: قديما حادثاً.

[١٩] ت: معدوما موجودا

[٢٠] ط: مستمراً.

[٢١] إدراك ساقطة من ط.

[٢٢] ت: حاكم.

[٢٣] ط: يكذب.

[٢٤] ت: وكذب.

[٢٥] ت:فتوقف.

[٢٦] ط:وقال.

[٢٧] ط:وتتخلى.

[٢٨] ت:ثبوتا.

[٢٩] ط: تستيقظي.

يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ بما تـأمن أن يكـون جميع ما تعتقده في يقظتك[٣٠] بحس أو عقل هو[٣١] حق بالإضافة إلـى حالتك (التي أنت فيها)[٣٢] لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى[٣٣] تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منـامك، وتكـون يقظتـك نومـاً بالإضافة[٣٤] إليها فإذا وردت تلك الحالة (تيقنت أن جميع مـا توهمـتَ بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة)[٣٥] ما تدعيه[٣٦] الصوفية أنها حالتهم: إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لـهم[٣٧]، إذا[٣٨] غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسـهم، أحـوالاً لا توافـق هـذه المعقولات. ولعل[٣٩] تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله صلـى الله عليه وسلم[٤٠]: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[٤١]".

---

[٣٠] ط:يقينك.

[٣١] ط:وهو.

[٣٢] ما بين القوسين زيادة من ص ع.

[٣٣] أخرى إضافة من ط.

[٣٤] ط: إليه

[٣٥] ما بين القوسين ساقط من ط.

[٣٦] ت: يدعيه

[٣٧] "لهم" ساقطة من ت.

[٣٨] ط: إذ.

[٣٩] ط: أو لعل.

[٤٠] ت: إذ قال سيد الأولين والآخرين صلوات الله عليه وسلامه.

[٤١] هذا ليس بحديث. قال ابن عربي: لا يصح، وهو جزء من خطبـة عـمَّ بـها الخطب. (العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي، جـ٢ صـ)١٦. وهـذا الكلام أشبه بكلام الإمام عليّ. انظر تعليق صليبا وعياد عليه صـ٨٦.

فلعل[٤٢] حياة الدنيا نوم الإضافة إلى الآخرة. فإذا[٤٣] مات ظـــهرت له[٤٤] الأشياء، على خلاف ما يشاهده[٤٥] الآن، ويقال له عند ذلك:

﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾

(ق: ٢٢)

فلما خطرت لي[٤٦] هذه الخواطر وانقدحت[٤٧] في النفس، حـاولت[٤٨] لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يمكن[٤٩] دفعه إلا بدليل[٥٠]، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية[٥١]. فإذا[٥٢] لم تكن مسلمة لـم يمكـن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنـا فيـهما[٥٣] على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقـال[٥٤]، حتـى

---

[٤٢] ت: ولعل.

[٤٣] ط: وإذا.

[٤٤] له ساقطة من ط.

[٤٥] ت و ط: شاهده.

[٤٦] ط: سقوط لي.

[٤٧] ط: انقدحت بدون واو.

[٤٨] ط: فحاولت.

[٤٩] ط: يكن.

[٥٠] ص وع: بالدليل.

[٥١] ط: الأوليات.

[٥٢] ت: وإذا.

[٥٣] ت: فيها.

[٥٤] ط: والقال.

شفى الله تعالى من[٥٥] ذلك المرض والاعتلال[٥٦]، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن[٥٧] ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى[٥٨] في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف[٥٩] موقوف[٦٠] على الأدلة المحررة[٦١] فقد ضيق

---

[٥٥] "من" ساقطة من ط.

[٥٦] "الاعتلال" ساقطة من ط.

[٥٧] ط: أمر.

[٥٨] "تعالى" ساقطة من ت.

[٥٩] الكشف لغةً: رفع الحجاب، واصطلاحًا: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية " قاله القيصري
(انظر سعاد الحكيم المعجم الصوفي بيروت دندرة ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م صـ ٦٦٤ , ٦٦٥). الكشف والمكاشفة هو حضور بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، والكشف مسبوق بالمحاضرة أو الحضور ومعناه حضور القلب الذي قد يكون بتواتر البرهان وهو بعد وراء الستر ، وإن كان حاضرًا باستيلاء سلطان الذكر ، وبعد المكاشفة تكون المشاهدة وهي حضور الحق مع فقدان الذات يقول عمرو بن عثمان المكي في معناه أن " تتوالى أنوار التجلي على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق وتواليها في الليلة الظلماء (بتصرف يسير من الرسالة القشيرية صـ ٤٠). وتتفق المشاهدة مع الكشف في أنهما يوصلان إلى المعرفة يقول محيي الدين ابن عربي : " ...... فالمشاهدة طريق إلى العلم، والكشف غاية ذلك الطريق وهو حصول العلم في النفس .... والمشاهد للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية " (الفتوحات المكية جـ ٢ صـ ٤٩٧). والمشاهدة عند ابن العربي (تطلق على: الكثيف والمشاهدة تكثف اللطيف، فالمكاشفة إدارك معنوي فهي مختصة بالمعاني). وطرق المعرفة عنده ثلاثة: المعرفة بالدليل والمعرفة بالشهود والمعرفة بالإعلام أي بإعلام الله تعالى للعبد وهذا عنده هو أصح الأدلة . (المعجم الصوفي صـ ٦٦٥)

[٦٠] ط: موثوق.

[٦١] ت: المجردة.

رحمة الله تعالى[٦٢] الواسعة؛ ولما سُئل رسـول الله صلـى الله عليـه وسلم[٦٣] عن (الشرح) ومعناه في قوله تعالى:

﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾

(الأنعام: ١٢٥)

قال: (هو[٦٤] نور يقذفه الله في القلب فينشرح له الصدر[٦٥]) فقيـل: وما علامته؟ فقال: (التجافي عـن دار الغـرور، والإنابـة إلـى دار الخلود[٦٦]). وهو الذي قال صـلى الله عليـه وسـلم[٦٧] فيـه[٦٨]: (إن الله تعالـى[٦٩] خلـق الخلـق فـي[٧٠] ظلمة ثـم رش عليـهم مـن

---

[٦٢] تعالى ساقطة من ت.

[٦٣] ط: عليه السلام.

[٦٤] "هو" ساقطة من ت.

[٦٥] "فينشرح له الصدر" زيادة من ط. وانظر في معنى الشرح مختصر تفسير ابـن كثير جـ١ صـ ٦١٧.

[٦٦] الحديث أخرجه ابن أبي الدنيا في قصر الأمـل، والحـاكم فـي المسـتدرك، والبيهقي في الزهد وابن جرير وابن كثير في التفسير. (انظر مختصر تفسير ابـن كثير جـ١ صـ٦١٧.

[٦٧] ط وص وع: عليه السلام.

[٦٨] "فيه" ساقطة من ت.

[٦٩] "تعالى": ساقطة من ط وت.

[٧٠] ت: من

نوره[71]). فمن ذلك النور ينبغي أن يُطلَب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود[72] الإلهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له[73] كما قال صلى الله عليه وسلم[74]: (إن لربكم في أيام دهركم نفحات، ألا فتعرضوا لها[75]).

والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل[76] كمال الجد في الطلب، حتى[77] ينتهي إلى طلب ما لا يطلب. فإن[78] الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة. والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى[79]. ومن طلب ما لا[80] يُطلب، فلا يتهم بالتقصير[81] في طلب ما يطلب.

---

[71] ورد هذا الحديث في مسند الإمام أحمد عن ابن عمر بهذا النص (إن الله تعالى خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور يومئذ اهتدى ومن أخطأه ضل)

[72] ت: النور.

[73] ت: لها.

[74] ط: عليه السلام.

[75] هذا الحديث أورده السيوطي في الفتح الكبير على هذا النحو : " إن لربكم في أيام دهركم نفحات فتعرضوا لها لعله أن يصيبكم نفحة منها فلا تشكون بعدها أبدا" رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة.

[76] ط وت: تعلم.

[77] ط: انتهى وت: أدى.

[78] ت: لإن.

[79] ت: عز واختفى.

[80] ط: مالم.

[81] "بالتقصير" ساقطة من ط، وكتبت بعد "يطلب" في ت.

القول في[1] أصناف الطالبين

ولما شفاني[2] الله تعالى من هذا المرض[3] بفضلـــه وســعة جــوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق[4]:

١- **المتكلمون**: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢- **الباطنيـــة**: وهــم يزعمــون[5] أنـــهم أصحــــاب التعليـــم والمخصوصون[6] بالاقتباس من الإمام المعصوم[7].

٣- **الفلاسفة**: وهم يزعمون[8] أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤- **الصوفية**: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة[9] وأهل المشاهدة

---

[1] "القول في" زيادة من ت وط.
[2] ت: كفاني.
[3] ت: مؤنة هذا المرض.
[4] ت: "فرق كلهم" بزيادة كلهم.
[5] ت: يدعون.
[6] ت: بسقوط الواو التي قبل المخصوصون.
[7] "المعصوم" ساقطة من ت.
[8] ت: يدعون.
[9] الحضرة معناها في اللغة: إيراد الشيء وروده ومشاهدته . وحضـــرة الرجــل فناؤه، والحضرة القرب. وفي حديث عمرو بن أبي مسلمة الجرمي: "كنا بحضـــرة ماء، أي عنده، ورجل حاضر وقوم حضر وحضــور، وفــلان حســن الحضـــرة والحِضْرَة إذا حضر بخير (لسان العرب جـ٤ صـ١٩٧). وعند الصوفية خمـــس حضرات إلهية وهي (١) حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة فـــي

والمكاشفة. فقلت[١٠] في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم[١١] السالكون سبل[١٢] طلب الحق، فإن شذّ الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع، إذ[١٣] لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته؛ إذ مِن[١٤] شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعْبٌ لا يُرْأَبُ، وَشَعَثٌ لا يُلَم[١٥] بالتلفيق

الحضرة العلمية، (٢)حضرة الشهادة المطلقة وهي مقابلة للحضرة الأولى وعالمها عالم الملك، (٣)حضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، وعالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، يعني عالم العقول والنفوس المجردة، (٤)وإلى ما يكون أقرب من عالم الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال ويسمى بعالم الملكوت، (٥) الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق؛ وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجردات؛ وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة؛ وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية، والتي هي مظهر الحضرة الأحدية. (الجرجاني، التعريفات صـ٩٩، ١٠٠). والأسماء الحسنى عند ابن عربي هي الحضرات الإلهية فكل اسم إلهي هو حضرة ؛ وعنده أيضا أن كل نسبة بين الحق والخلق تؤلف حضرة من حيث أن العبد يحضر فيها مع الحق. (الفتوحات جـ٢ صـ٦٠١ والمعجم الصوفي ٣٢٤ - ٣٢٥).

[١٠] "فقلت" ساقطة من ت.

[١١] "هم" ساقطة من ت.

[١٢] ت وط: سبيل.

[١٣] ت: ولا م٢طمع.

[١٤] "من" زيادة من ص ع.

[١٥] ت: يلأم.

والتأليف، إلا أن يذاب بالنار، ويُستَأنفُ له صنعة[١٦] أخــــرى مســـتجدة فابتدرت[١٧] لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هذه[١٨] الفرق مبتدئـــاً بطلب علم[١٩] الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليمات[٢٠] الباطنيـة، ومربعاً بطريق[٢١] الصوفية.

---

[١٦] ط: لها صيغة وهي عائدة على زجاجة التقليد. والضمير في له، عـــائد علـى الشعب أو الشعث.

[١٧] ط: فاقتديت وت: فانتدبت. وابتدرت من ص ع وهي أنسب.

[١٨] ت: هؤلاء.

[١٩] "علم" ساقطة من ط.

[٢٠] ص ع: بتعليم.

[٢١] ط: بطريقة.

١- القول في[١] علم الكلام: مقصوده وحاصله

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم[٢]، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماً وافياً بمقصودهم[٣] غير واف بمقصودي[٤]، وإنما المقصود منه[٥] حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة[٦]، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى[٧] الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم[٨] عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته[٩] القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس[١٠] المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة من[١١] المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل[١٢] البدع المحدثة، على خلاف

---

[١] جاء هذا العنوان في ط على النحو التالي: "القول في بيان مقصود علم الكلام وحاصله"، وت: "القول علم الكلام وحاصله" وبالعنوان في ت به شطب.

[٢] منهم: أي من علماء الكلام.

[٣] ط: لمقصوده.

[٤] ط: لمقصودي.

[٥] ط: وإنما مقصوده.

[٦] "على أهل السنة" زيادة من ط و ص ع.

[٧] ت: أنهى.

[٨] "صلى الله عليه وسلم" ساقطة من ط.

[٩] ط: بمفرقاته. وت وعبيد: بمقدماته وص ع: وبمعرفته.

[١٠] ت: وسواس.

[١١] "من" زائدة من ت.

[١٢] "أهل" ساقطة من ط

بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل[١٢] البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله. ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم[١٣] الله تعالى إليه فأحسنوا[١٤] الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغبير[١٥] في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم[١٦] إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو[١٧] مجرد القبول من القرآن والأخبار[١٨]. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات[١٩] الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم[٢٠]. وهذا[٢١] قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا[٢٢] فلم يكن الكلام في حقي كافيا، ولا لدائي الذي كنت[٢٣] أشكوه شافيا. نعم لما

---

[١٢] "أهل" ساقطة من ط

[١٣] ت: ندبوا له.

[١٤] ط: وأحسنوا.

[١٥] ص ع: والتغيير، والتغبير هو إثارة الغبار في وجه المبتدعة كناية عن صدهم وحماية السنة من عدوانهم.

[١٦] ط: أضطرتهم.

[١٧] ت: ومجرد.

[١٨] ط: أو الأخبار.

[١٩] ت: مناقضة.

[٢٠] ط: مسماتهم.

[٢١] ت: وبهذا.

[٢٢] "شيئا أصلا" ساقطة من ت.

[٢٣] "كنت" ساقطة من ت.

نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيها[٢٤]، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض[٢٥] وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية[٢٦] ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق. ولا أبعد[٢٧] أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك[٢٨] في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات!

---

[٢٤] ط: فيه.

[٢٥] الجوهر Substance في اللغة هو ما قام بنفسه ، وتعين بماهيته بخلاف العوض الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره فالإنسان مثلا جوهر ولونه وطوله وعرضه كلها أعراض له، والجوهر هو المقولة الأولى من مقولات أرسطو وبه تقوم الأعراض والكيفيات والجوهر الأول هو الكائن الفرد المتعين مثل: هذا الفرس. والله عز وجل هو الجوهر الحق والجواهر الثواني Substances secondes هي الكليات التي يحمل عليها غيرها مثل الإنسان والحيوان وليست جوهريتها حقيقية وإنما جاءت من ناحية أنه يحمل عليها غيرها. والجوهرية Substantialism نظرية فلسفية تقول بوجود جوهر واحد أو أكثر وتقابلها الظاهرية التي لا تسلم إلا بالظاهرات وحدها (وهي غير الظاهرية الفقهية التي أشرنا إليها آنفا) المعجم الفلسفي صـ٦٤ .

[٢٦] ت: منه بالكلية ما يمحو. وص ع: منه ما يمحق.

[٢٧] ط: ولا بعد.

[٢٨] ط: ولست أشك.

والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف[٢٩] باختلاف الداء. فكم[٣٠] من دواء ينتفع به مريض[٣١] ويستضر به آخر!

٢- الفلسفة

(القول[١] في حاصل الفلسفة[٢] وما يذم منها وما لا يذم وما يكفر فيه قائله[٣] ما لا يكفر، ولكن يبدع[٤] فيه. وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس[٥] من ذلك الحق، وكيفية استخلاص صراف[٦] الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم)[٧].

ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة. وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى

---

[٢٩] ت: مختلفة.

[٣٠] ط: وكم.

[٣١] ت: عليل.

[١] "القول" ساقطة من ط وص ع.

[٢] حاصل الفلسفة ساقطة من ت.

[٣] ط: قائلها.

[٤] ت: وما يبدع.

[٥] ط: النفس.

[٦] الصراف: بتشديد الصاد وكسرها هو الشيء الخالص من كل شائبة. وشراب صرف أي بحت لم يمزج بشئ. (لسان العرب جـ٩ صـ ١٩٢، ١٩٣).

[٧] ما بين القوسين من ط وت وص ع باختلاف يسير.

ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك[٨] العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، فإذ[٩] ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده[١٠] حقا. ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف همته وعنايته[١١] إلى ذلك.

ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة[١٢] ، ظاهرة التناقض والفساد[١٣]، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي ، فضلا عمن يدعي دقائق العلوم، فعلمت[١٤] أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه[١٥] رمي في عماية. فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ومعلم[١٦]، وأقبلت[١٧] على ذلك في أوقات فراغي من التدريس والتصنيف[١٨] في العلوم الشرعية ، وأنا

---

[٨] "ذلك" زيادة من ص ع.

[٩] ص وع وإذ.

[١٠] ص ع فساد.

[١١] ت صرف عنان عنايته إلى ذلك ، ص وع صرف عنايته وهمته.

[١٢] ت: مبددة معقدة.

[١٣] ت: في الفساد.

[١٤] "فعلمت" ساقطة من ت.

[١٥] ط. كنه

[١٦] "ومعلم": ساقطة من ص ع.

[١٧] ت: فأقبلت.

[١٨] ص ع: التصنيف والتدريس.

ممنو[١٩] بالتدريس والإفادة لثلاث مائة نفر من الطلبة ببغداد، فـــأطلعني الله سبحانه تعالى[٢٠] ، بمجرد المطالعة في هذه الأوقـــات المختلســـة ، على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكـــير فيه بعد فهمه قريبا من سنة ، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغـــواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل إطلاعـــا لم أشك فيه.

---

[١٩] ممنو: أي قائم بالتدريس معني به. يشير الغزالي هنا إلـــى مرحلـــة التدريـــس بنظامية بغداد التي استغرقت الفترة ما بين ٤٨٤ إلى ٤٨٨ هـــ . وقد بـــدئ بنـــاء نظامية بغداد عام ٤٥٧ هـــ، وافتتحت للدراسة سنة ٤٥٩ هـــ ، وقـــد زار هـــذه المدرسة الرحالة ابن بطوطة في سنة ٥٨٠ هـــ ، ووصفها بأنها "كـــانت أشـــهر مدارس بغداد الثلاثين"، وقد أسسها الوزير العالم العابد الحسن بن علي بن اســـحاق الطوسي الملقب بنظام الملك. (٤٠٨ _ ٤٨٥ هـــ). وزر نظام الملك لكـــل مـــن السلطان ألب أرسلان، وابنه ملك شاه. وأنفق نظام الملك على نظامية بغداد وحدها مائتي ألف دينار من ماله ، وبنى حولها أسواقا لتكون حبسا عليها حيث كان ينفـــق عليها من ريع هذه الأوقاف وكانت نفقاتها تصل في العام الواحد إلى خمسة عشـــر ألف دينار وكان يدرس بها ستة آلاف طالب. وصفها المؤرخ الفارســـي حمـــد الله بأنها أم المدارس، وذلك لأنها كانت تضم فطاحل العلماء ونبهاء طلاب العلم الذيـــن صاروا فيما بعد من مشاهير العالم الإسلامي (انظر ابن خلكان . وفيات الأعيان ، ج١ ص ص ١٤٣ - ١٤٤ . السبكي طبقات الشافعية ج٣ ص ص ١٣٥ -١٤٥ . رحلة ابن جبير القاهرة ١٩٠٨ ص ص ٢٠٧-٢٠٨ . ابن بطوطة ، رحلـــة ابـــن بطوطة ، القاهرة ١٩٣٤ جـــ١ ص ١٧٥).

[٢٠] ط: الله تعالى و ت: الله سبحانه.

فاسمع[٢١] الآن حكايتهم[٢٢] وحكاية حاصل علومهم ، فإني رأيتهم أصنافا ، ورأيت علومهم أقساما[٢٣]، وهم على كثرة أصنافهم تلزمهم[٢٤] وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه[٢٥].

---

[٢١] ت: فاستمع.

[٢٢] ت: سقوط حكايتهم ، ط: حكابته.

[٢٣] ط: اقناحا.

[٢٤] ت: ملزمة ، ص وع: يلزمهم.

[٢٥] ط: سقوط منه.

فصل في
أصناف الفلاسفة[١]
وشمول سمة[٢] الكفر كافتهم

إعلم :أنهم ، على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون، والطبيعيون[٣]، والإلهيون.

الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم[٤] القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه[٥] بلا صانع[٦] ، ولم يزل الحيوان من نطفة[٧] ، والنطفة من حيوان[٨] ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، **وهؤلاء هم الزنادقة.**

الصنف الثانى : الطبيعيون[٩] : وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم[١٠] الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم[١١]

---

[١] أصناف الفلاسفة مطموسة من ت. و ط: فصل في أصنافهم.

[٢] ص ع: وصمة.

[٣] ت الطبائعيون.

[٤] ت: والعالم.

[٥] "بنفسه" ساقطة من ت.

[٦] ط: لايصانع

[٧] ص ع: النطفة.

[٨] ص ع: الحيوان.

[٩] ت: الطبائعيون.

[١٠] ت: علم.

[١١] علم ساقطة من ت.

تشريح أعضاء الحيوان[١٢] والنبات فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى[١٣]، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوان وبدائع حكمته ، ما[١٤] اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم ، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها. ولا يطالع التشريح وعجائبه[١٥] ، ومنافع الأعضاء مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية[١٦] الإنسان. إلا أن هؤلاء، لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم ، لاعتدال المزاج، تأثير عظيم في قوام[١٧] قوى الحيوانية[١٨] به. فظنوا[١٩] أن القوة العاقلة[٢٠] من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وإنها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم[٢١] ثم إذا انعدمت[٢٢] فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا. فذهبوا[٢٣] إلى أن النفس تموت ولا تعود[٢٤] ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، والحشر

---

[١٢] ط: الحيوانات.

[١٣] "تعالى" ساقطة من ط.

[١٤] ط: وما.

[١٥] ت ، ص ع: وعجائب منافع.

[١٦] ت: لبنية.

[١٧] "قوام" ساقطة من ت.

[١٨] ط : الحيوان.

[١٩] ط: وظنوا.

[٢٠] ط: العاملة.

[٢١] ط: فينعدم.

[٢٢] ط ، ت: انعدم.

[٢٣] ط: فذبوا.

[٢٤] ت: فلا.

والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ؛ فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

وهؤلاء[٢٥] أيضا زنادقة: لأن أصل الإيمان :هو[٢٦] الإيمان بالله تعالى[٢٧] واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله تعالى[٢٨] وصفاته.

الصنف الثالث : الإلهيون : وهم المتأخرون منهم[٢٩]: سقراط[٣٠]، وهو

---

[٢٥] ت: فهؤلاء.

[٢٦] ط: هو ساقطة.

[٢٧] "تعالى" زيادة من ت .

[٢٨] "تعال" زيادة ى من ت .

[٢٩] منهم ساقطة من ت.

[٣٠] سقراط فيلسوف يوناني فاضل كان ينزه الله ويعظمه، وهو من تلامذة فيثاغورث، ويعتبر سقراط مؤسس فلسفة الأخلاق الإغريقية، وإليه يرجع الفضل في كثير من الأفكار والآراء التي تبناها الفلاسفة من بعده. عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ومات بالسم في سبيل تمسكه بمبادئه وإصراره عليها. اقتصر من الفلسفة على العلوم الإلهية وأعرض عن ملاذ الدنيا وشهواتها وكان يجاهر بمخالفة اليونانيين في عبادتهم للأصنام. كانت له طريقة متميزة في التعليم، وكان يتكلم بالتصريح أحيانا وبالرمز والتلميح أحيانا، أخرى. من كلامه المرموز (عندما فتشت عن علة الحياة ألفيت الموت، وعندما وجدت الموت عرفت حينئذ كيف ينبغي لي أن أعيش). ومعناه أن الذي يريد أن يحيى حياة ربانية ينبغي أن يميت جسمه من جميع الأفعال الحسية على قدر القوة التي منحها، فإنه حينئذ يتهيأ له أن يعيش حياة الحق. وقال: (تكلم بالليل حيث لا يكون أعشاش الخفافيش) ومعناه

أستاذ أفلاطون[٣١] وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس[٣٢] ، وأرسطاطاليس

أنه ينبغي أن يكون كلامك عند خلوتك لنفسك وأن تجمع فكرك. ومن أقواله أيضا: "عجبا لمن عرف فناء الدنيا كيف تلهيه عما ليس له فناء". (اتفاق النفوس باتفاق هممها، واختلافها باختلاف مرادها). (من بخل على نفسه فهو على غيره أبخل، ومن جاد على نفسه فذلك المرجو جوده). (ما ضاع من عرف نفسه، وما أضيع من جهل نفسه). (اتقوا من تبغضه قلوبكم). (انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ج١ ص ص ٦٨ - ٧٨).

[٣١] أفلاطون من أساطين الفلسفة اليونانية، كان أبواه من أشراف اليونانيين وهما من أهل أثينا، أخذ في تعلم الشعر واللغة في أول أمره، تتلمذ لسقراط ولزم مجلسه وسمع منه مدة خمس سنين. وبعد موت سقراط ذهب أفلاطون إلى مصر ليتعلم من كهنتها. عاش إحدى وثمانين سنة وعرف بحسن الأخلاق وكريم الأفعال، هذا إلى جانب علمه الغزير وابتكاراته الفلسفية والمعرفية. كان أفلاطون كثير البر والإحسان بذوي قرابته وبالغرباء. من كتبه: "كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينيا"، كتاب "طيماوس الطبيعي"، وكتاب "الجمهورية". من أقواله ومواعظه: (للعادة على كل شئ سلطان)، (من لا يواسي الإخوان عند دولته - يعني غناه - خذلوه عند فاقته -يعني فقره-)، (وقيل له لم لا تجتمع الحكمة والمال؟ فقال: لعز الكمال)، (وسئل من أحق الناس أن يؤتمن على تدبير المدينة، فقال: من كان في تدبير نفسه حسن المذهب)، وقال: (الملك هو كالنهر الأعظم تستمد منه الأنهار الصغار فإن كان عذبا عذبت وإن كان مالحا ملحت). وقال (لا تطلب سرعة العمل واطلب تجويده فإن الناس ليس يسألون في كم فرغ من هذا العمل، وإنما يسألون عن جودة صنعته). وقال رجل جاهل لأفلاطون (كيف قدرت على كثرة ما تعلمت ! فقال: لأني أفنيت من الزيت " أي زيت المصباح " بمقدار ما أفنيته أنت من الشراب " أي الخمر "). وقال: (إذا خاطبت من هو أعلم منك فجرد له المعاني، " أي اختصر الكلام ولا تضرب الأمثال " ، ولا تكلف " أي تتكلف " بإطالة اللفظ ولا تحسينه، وإذا خاطبت من هو دونك في المعرفة فابسط كلامك ليلحق في أواخره ما أعجزه في أوائله). وقال: (أفضل الملوك من بقي بالعدل

ذكره واستملى من أتى بعده فضائله). (ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبـــاء ج١ ص ص ٧٨ - ٨٤).

[٣٢] أرسطاطاليس بن نيقوماخس الجراثي الفيثاغوري (٣٨٤ - ٢٨٢ ق م). هـو أقدم فلاسفة اليونان الأقدمين، يعرف بين فلاسفة العرب بالمعلم الأول، قـال عنـه صاعد ابن أحمد في كتاب طبقات الأمم: (انتهت إليه فلسفة اليونانيين، وهو خـاتم حكمائهم وسيد علمائهم، وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعـات المنطقية، وصورها بالأشكال الثلاثة، وجعلها آلة للعلـوم النظريـة حتـى لقـب بصاحب المنطق). نشأ في مقدونيا ثم انتقل إلى أثينـا وتتلمـذ علـى أفلاطـون ولازمه. يعرف تلامذته بالمشائين peripatetciens . سموا بهذا الاسم لأن أسـتاذهم كان يدرس لهم وهو يمشي في اللوقيون LE Lycee . والمشائية هي مذهب أرسطو الذي يتضمن منهجه ومبادئه الأساسية في الذات الإلهية وفي الطبيعة وفي الإنسان. وقد نقده الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة (ص ص ٧٤ -٧٦) توفي وله سـت وقيل سبع وستون سنة. وله كتب كثيرة ومتنوعة منها: الأخلاق إلى ميكومـاس، والكون والفساد ، وكتاب السياسة (ترجمها إلى العربية لطفي السـيد). وكتـاب النفس وترجمه أحمد فؤاد الأهواني وغير ذلك من الكتب . من حكمه وأقواله مـا نقله حنين بن اسحاق: (لبارئنا التقديس والإعظام والإجلال والإكرام. أيها الأشـهاد: العلم موهبة الباري، والحكمة عطية من يعطي ويمنع ويحط ويرفع، والتفاضل فـي الدنيا والتفاخر بالحكمة التي هي روح الحياة ومادة العقـل الربـاني العلـوي ... بالعقول تفاضل الناس لا بالأصول... بالفكر الثـاقب يـدرك الرأي العـازب " أي البعيد " وبالتأني تسهل المطالب. وبلين الكلام تدوم المودة في الصدور، وبخفـض الجناح تتم الأمور. (نفس المصدر ص ص ٨٤ - ٩٦). ومن أقواله: (اعلمـوا أن ما يكون للإنسان في الدنيا فإنه يأتيه طلبه أو لم يطلبه ، وما كان عليـه فلـن تدفعه قوته. ومن استولت عليه السلامة فليحذر العطب... ومن بلغ نهايـة الأمـل فليذكر الموت. ومن أحب نفسه فلا يجعل لها في الآثام نصيبا. ومن تمسك بـالدين علا قدره. ومن قصد الحق كمل فخره... وأفضل الناس من عصى هواه ورفـض

هو[٣٣] الذي رتب[٣٤] لهم المنطق ، وهذب لهم[٣٥] العلوم ، *وحرر لهم ما لم يكن محررا *[٣٦] من قبل ، وأنضج لهم[٣٧] ما كان فِجاً[٣٨] من علومهم ، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم.

وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًاۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَۚ وَكَانَ ٱللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴿٢٥﴾

(الأحزاب)[٣٩]

بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ، ومن كان قبله من الإلهيين ، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه

دنياه) انظر كتاب فقر الحكماء ونوادر القدماء والعلماء، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي. بنغازي ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م ص ص ٢٢٩ - ٢٣٦.

[٣٣] ت: وهو.

[٣٤] ط: ثبت.

[٣٥] "لهم" زيادة من ص ع.

[٣٦] ما بين النجمتين كتب هكذا في ت و ط (وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل)

[٣٧] ت و ط: وأوضح.

[٣٨] ت: انمحى. و ط: مخفيا.

[٣٩] ننبه على أن النص العربي من المنقذ المطبوع مع الترجمة الفرنسية يحتوي على كلمة "بتقاتلهم" داخل القوس مع الآية مما يوهم أنها جزء منها والأمر ليس كذلك.

استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنـها[٤٠] ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم[٤١] من المتفلسفة[٤٢] الإسـلاميين ، كـابن سينا والفارابي وأمثالهما[٤٣]. على أنه لم يقم بنقل[٤٤] علم أرسـطاطاليس

---

[٤٠] لم يكن فلاسفة المسلمين بالذين ينقلون الفلسفة اليونانية دون نقـد أو تمحيـص فالإمام الغزالي هنا كمثال ينقد فلاسفة اليونان الكبار المذكورين في النص، ومـن قبل الغزالي ومن بعده كان لفلاسفة المسلمين موقفهم من الفلسفة اليونانية، يخبرنـا القفطي أنه كان لأبي هاشم الجبائي المعتزلي كتابًا في نقد أرسطو سماه المتصفـح أبطل فيه قواعد أرسطو وقد تعرض الجاحظ أيضًا بالنقد لكثير من آراء أرسـطو وكذلك نقد ابن المرتضى هذا الفيلسوف الكبير في كتابه. كما فعل الإمام الغزالـي هنا في المنقذ(انظر القفطي تاريخ الحكماء جـ٣ صـ١٦٢ , جـ٤ صـ ٧٦ والمنية والأمل صـ٢٩).

[٤١] ط متبعيهم.

[٤٢] ط متفلسفة. من الجدير بالتنبيه عليه أولا أن كلمة تكفير في نسخة صليبا وعياد (صـ ٧٨) كتبت خطأ في الصفحة التي تليها (صـ٩٩) ، التفكير، بدل التكفير، فأما ثانيًا فلسنا نوافق الإمام حجة الإسلام على تكفير جميـع فلاسـفة المسـلمين وبخاصة من ذكرهم هنا في المنقذ فإن واحدًا منهم لم يصرح بالكفر أو بـالخروج عن الملة، أو بالدعوة إلى دين غير دين الإسلام، بل كانوا كلهم إلا مـن اشـتهر بكفره، يحفظون القرآن والأحاديث النبوية وكان منهم القاضي والمفسر والزاهـد، أما ما صح عنهم من خطأ فإنه يحمل على الاجتهاد ومحاولة الخطأ والصـواب لا على سوء الاعتقاد والكفر

[٤٣] ط وأمثالهم والكلمة ساقطة من ص ع. أننا لا نوافق حجة الإسلام على تكفـير ابن سينا والفارابي أبدا فهما من عباقرة المسلمين، وممن أفادوا العلم بكل فروعـه بفلسفتهما وآرائهما ولم يصرح واحد منهما بالكفر أبدا ولم يدع واحد منـهما إلـى الكفر والملحدة

. فابن سينا في وصيته يظهر صوفياً عميق الإيمان بالله تعالى كمـــا ســيمر بنـــا والفارابي كان رجلاً يرى أن الفلسفة لا تصادم الدين بـــل إنـــه جعـــل الفيلســوف كالإمام لابد أن يدعو إلى الخير وإلى الفضيلة. (انظر كتابه تحصيل السعادة تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٩٣-٩٨. ولسنا ننكــر أن ابن سينا قد ذكر أشياء في كتابه رسالة أضحوية في أمر المعـــاد، والتـــي حققــها سليمان دنيا قد تدل على إنكاره للبحث الجسماني كما قرره الإمام الغزالي بانصـاف وحيدة ولكننا نرى أن كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية ينبغي رده إلى موقفـــه العام من الإسلام عقيدة وشريعة، فإن ابن سينا الفيلسوف ربما بالغ في مناقشته فـي الرد على منكري البعث الجسماني وفي تقرير اعتراضاتهم لا غير. (انظر: رســالة أضحوية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٩، ص٥٥). ومقدمة تهافت الفلاســـفة لسليمان دنيا، ص ٣٢، ٣٥. أما ابن سينا فهو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بـــن عبد الله بن سينا. ولد ابن سينا لأب بلخي محب للفلسفة عـــام ٣٧٠ أو ٣٧٥هـــــ (٩٨٠م أو ٩٨٥م)، كان الأب متحرراً في فكره يطالع رســـائل إخــوان الصفـــا ويتصل بالإسماعيلية ويدعوهم إلى بيته ويناقشهم ويسمع لهم كما ذكر ابـــن ســينا نفسه. حفظ هذا الفيلسوف العظيم القرآن الكريم وألم بعلومـــه وقــرأ الفقـــه علـــى إسماعيل الزاهد الذي وصفه بأنه كان (من أجود السالكين) وقد تأثر التلميـــذ بـــلا شك بهذا الأستاذ كما يظهر في كتاباته الصوفية أو تعليقاته الزهدية التي كتبها فيمـا بعد وقد ظهرت أمارات النجابة والاستقلال في الفكر على ابن سينا في وقت مبكـر كما اتضحت حاسته النقدية الفائقة واعتزازه برأيه حيث أنه لم يتأثر بكلام أعضـــاء الطائفة الإسماعيلية الذين كانوا يناقشون والده بحضرته ولم ينتم إلى فكرهم طــوال حياته. درس ابن سينا إيساغوجي على النائلي ثم واصل دراسة الفلسفة والمنطـــق بنفسه ودون معلم مثله في ذلك مثل الغزالي حتى أن النائلي تعجب منه كل العجـب إلى درجة حذر معها والده من أن يتركه يتناول العلم دون معلم. وقرأ ابـــن ســينا الطب ولم يستصعبه، بل قرر أن الطب من المهن غير الصعبة وما هي إلا مــــدة يسيرة حتى بدأ فضلاء الأطباء يقرءون عليه علم الطب وبدأ هو يعالج المرضـــــى وهو ابن ست عشر سنة، وكان طلب العلم هو شغله الشاغل فقد كان يقرأ طـــوال

الليل حتى يغلبه النوم أو يشعر بضعف شديد وعندئذ يتناول قدحًا من الشراب ليسترد قوته ونشاطه وهذا هو ما أخذه عليه الإمام الغزالي. وكان لاشتغال ذهنه بالعلم وشدة تعلقه به يحفظ النصوص ويتمكن من فهمها في المنام، (وهذا شيء جربته بنفسي وحدث لي وقد عاونني ذلك على حفظ القرآن الكريم وكثير من النصوص، وعلى التمكن من اللغة الإنجليزية على كبر). يقول ابن سينا أنه قرأ كتاب ما بعد الطبيعة أربعين مرة حتى حفظه، ولكنه لم يستطع فهمه فهمًا كاملاً حتى وقع له بمحض الصدفة كتاب أبي نصر الفارابي في شرح أغراض كتاب ما بعد الطبيعة فأعانه على فهمه يقول أنه عندما بلغ الثمانية عشرة من عمره كان قد ألم بالعلوم كلها ومهر فيها، ومن تعليقاته النقدية النافذة قوله وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج . عان ابن سينا في حياته واتهم بالزندقة واضطهد وغرب وتعرض للحاجة.

يقول أحد الشعراء

رأيت ابن سينا يعادي الرجال وبالحبس مات أخس الممات

فلم يشف ما ناله بالشفا ولم ينج من موته بالنجات

والحبس معناه انحباس البطن، وهو نوع من أنواع المرض مات به ابن سينا والشفا والنجاة كتابين له.

ومات ابن سينا بهمدان في يوم الجمعة أول أيام شهر رمضان المبارك من سنة ٤٢٨هـ / ١٠٣٦م

ونلفت النظر إلى وصية ابن سينا التي أشار إليها الإمام الغزالي في المنقذ والتي حفظها لنا ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء جـ٣ صـ١٤ , ١٥ فإنها تحمل الدليل القوي على متانة دين ابن سينا وعمق وعيه بالله عز وجل وبالحساب، والجنة والنار

انظر إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية جـ١ صـ٤٦ وحمودة غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة مجمع البحوث الإسلامية صـ٥٤ , ٥٥ وابن سينا الإشارات والتنبيهات صـ١٩٨ : ٢٠٦.

والفارابي: هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي ولد في مدينة فاراب من إقليم خراسان سنة ٢٥٩ هـ ٨٧٠م
ثم رحل إلى العراق واستقر ببغداد وطلب الفلسفة على يد يوحنا بن جيلان الذي كان في أيام المقتدر (٢٩٠ هـ / ٩٠٧م)
أظهر الفارابي نبوغًا منقطع النظير في سني عمره الأولى وتفوق على كل أقرانه، وقد امتاز بالموسوعية في القراءة والكتابة، وألم بعلوم كثيرة ومعارف متعددة ولم يبلغ أحد ــ من أهل زمانه ــ رتبته في العلم. وللفارابي فضل كبير على معاصريه وعلى من جاءوا بعده من العلماء والفلاسفة وقد أفاد منه ابن سينا إفادة كبيرة وكان الفارابي مع هذا متواضعاً أشد التواضع، وكان صبوراً على تحصيل العلم فقد وجد بخطه أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة وكتاب السماع الطبيعي، له أيضا، أربعين مرة وكان الرجل زاهدًا متقشفًا دائم الخلوة يفر بنفسه عن مجالس الناس ويقضي جل وقته قريباً من الماء أو في كنف الأيك يؤلف كتبه وكان يعاني من شدة الحال فقد كان يعيش على أربعة دراهم يوميًا، كان سيف الدولة يجود عليه، ومع هذا الفقر ورقة الحال كان الفارابي يبدو كأبناء الملوك ويتصرف تصرفهم فعاش من ثم عزيز النفس، ومات عزيز النفس مكرمًا كذلك، مات في دمشق سنة ٣٣٩هـ ٩٥٠م عن عمر يزيد على الثمانين عامًا وقد عرف الفارابي بالمعلم الثاني، وأحدث في الشرق ما أحدثه أفلوطين في الغرب (ابن خلكان وفيات الأعيان جـ٢ صـ١٠٠). ونشير هنا إلى نقطة مهمة وهي أن الغزالي بالرغم من نقده للفارابي وبالذات فيما يتصل بآرائه الفلسفية في النبوة والوحي، فإنه يقرر في المنقذ من الضلال أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبول عقلا، ويكفي بالتسليم به من الناحية العقلية أن نلاحظ أن النبوة أو ما يراه النبي تشبه ظاهرة نفسية يقر بها الجميع وهي ظاهرة الأحلام والرؤى التي جعلها الله لخلقه أنموذجا من خاصية النبوة تقريبا لأفهامهم لتدرك معنى النبوة وإمكان وقوعها، فإن النائم يدرك أثناء نومه ما سيكون من الغيب، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، بنص كلام الغزالي، وهذا قريب من نظرية الفارابي في النبوة، إن لم يكن مطابقا لها تماماً. انظر مدكور في الفلسفة الإسلامية

أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين. وما نقله غيرهما[٤٥] ليس يخلو عن تخليط وتخبيط[٤٦] يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ؛ ومالا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس ، بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة[٤٧] أقسام:

١ــ قسم يجب التكفير به ؛

٢ــ وقسم يجب التبديع به ؛

ج١ ص ص ١٠٧ - ١٠٨. وبالرغم من نقد الغزالي الشديد للفلسفة والفلاسفة فإنه بلا شك قد أفاد من جوانب الخير فيها إلى درجة جعلت أبا بكر بن العربي يقول (وشيخنا الغزالي دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر). (انظر ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج٢ ص ٢). ونحن مع ابن العربي في أن الإمام الغزالي دخل في بطون الفلاسفة ولكننا لسنا معه في أنه لم يستطع الخروج منها، فإن الإمام الغزالي قد خرج منها منتصرا مغتنما. ويكفيه أنه أزال العصمة الموهومة عن الفلسفة والفلاسفة ووضع العقل في مكانه الصحيح. وقد دخل الإمام الغزالي كذلك في بطون علماء الكلام وفي بطون التعليمية والفقهاء وخر ج منها منتصرا أيضا. كما غاص في قلوب الصوفية إلا أنه استقر فيها أخيرا ولم يخرج منها. إن الإمام الغزالي تعمق في كل فن درسه، وغاص في أعماق عقول أصحاب العلوم التي تناولها ففهمها ورد عليها رد الخبير بفكرها واتجاهاتها. والغزالي لم يعاد الفلسفة وإنما نفضها وغربلها واستخلص الصالح منها، ونبه الناس على ما فيها من خطورة ولم يحذرهم من قراءتها جملة، ومن الجدير بالذكر أ، حجة الإسلام لم يحرم قراءة الفلسفة البتة.

[٤٤] بنقل ساقطة من ت.

[٤٥] ط: غيرهم.

[٤٦] سقوط تخبيط من ط.

[٤٧] ثلاثة ساقطة من ط.

٣ــ وقسم لا يجب[٤٨] إنكاره أصلا ، فلنفصله.

فصل في

أقسام علومهم[١]

اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية.

١ــ **أما الرياضية :** فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق شئ منها[٢] بالأمور الدينية نفيا وإثباتا ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها[٣] آفتان :

إحداهما[٤]: أن من ينظر فيها يتعجب[٥] من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة[٦] البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم[٧] وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة فيكفر بالتقليد

---

[٤٨] لا ساقطة من ط. وأثبتناها من ت وص ع.

[١] كتبت خطأ في ص ع (أقسام علوم) والإشارة إلى علوم الفلاسفة.

[٢] ت. ط: منه شيء.

[٣] ت. ط: منه.

[٤] ت. ط: إحديهما.

[٥] ط وت: فيتعجب.

[٦] ت: في الوضوح ووثاقة البراهاين كهذا العلم. ط: في الوضوح وثاقة البرهان. ههذا العلم.

[٧] ط: وتغليطهم.

المحض ويقول لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فإذا عرف بالتسامع[٨] كفرهم وجحدهم ، فيظن[٩] أن الحق هو الجهد والإنكار للدين. وكم رأيت ممن ضل عن الحق بهذا القدر[١٠] ولا مستند له سواه ! وإذا[١١] قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقا في الطب ، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلا بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق ، وإن كان الحمق والجهل[١٢] قد يلزمهم في غيرها. فكلام[١٣] الأوائل في الرياضيات برهاني[١٤] ، وفي الإلهيات تخميني[١٥] ، لا يعرف ذلك إلا من جربه[١٦] وخاض فيه. فهذا إذا قرر على هذا الذي ألحد[١٧] بالتقليد ،

---

[٨] ت: السامع.

[٩] ت: نزل على. وص وع: استدل على. والمثبت من ط.

[١٠] ص. ع. العذر.

[١١] ط. فإذا.

[١٢] ت. الجهل والحمق.

[١٣] ت. وكلام.

[١٤] ط. برهانية.

[١٥] ط. تخمينية.

[١٦] ت. سبره. وهي بمعنى خبره وجربه والسبر التجربة واستخراج كنه الأمر لمعرفة مقداره (لسان العرب ج٤ ص ٣٤٠).

[١٧] ط: هذا الحد بالتقليد. ت: هذا الحد للمقلد. معنى ألحد بالتقليد أي أزرى به (لسان العرب جـ٣ صـ٣٨٩) وليس معناها " خذ " كما فهمها صليبا وعياد

لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله[18] غلبة الهوى[19] ، والشهوة والبطالة[20] ، وحب التكايس[21] على أن يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها.

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل[22] من يخوض في تلك العلوم *عن الخوض فيها*، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن

(صـ١٠١) والتقليد عبارة عن اتباع المرء غيره فيما يقول به أو يفعله معتقدا أنه الحقيقة وذلك من غير نظر وتأمل أو طلب دليل وكأن هذا المقلد إنما جعل قول الغير قلادة حول عنقه. ويرى الإمام الغزالي أن الذي يقلد في الحقيقة ويتبع إنما هو صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم الذين نقلوا عنه وشاهدو التنزيل وأدركوا قرائنه (انظر إحياء علوم الدين جـ١ ص٩٤)

[18] ط وت. يحمله.

[19] ت. غلية الهوى.

[20] ط. والشهوة والبطالة.

[21] التكايس من الكيس وهو الخفة والتوقد والجمع أكياس. أنشد ثعلب:

" فكن أكيس الكيسى إذا كنت فيهم وإن كنت في الحمقى فكن أنت أحمقا

والكيس بخلاف الحمق. والكيس الظريف والعاقل قال صلى الله عليه وسلم " الكيس من دانه نفسه وعمل لما بعد الموت " وفي الحديث أيضا "أي المؤمنين أكيس" وفي حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له " أتراني أنني كيستك لآخذ جملك ؟ " أي غلبتك بالكيس والكيس بمعنى الفطنة والفقه في الحديث. وجاء في الحديث هذا من كيس أبي هريرة أي فقهه وفطنته، لا من روايته وروي في الحديث "هذا من كيس أبي هريرة" أي هذا من جعبة أبي هريرة فلا يخرج إلا منه فهو من مقتنياته. (لسان العرب جـ٦ صـ٢٠٢)

[22] كل ساقطة من ط.

* ما بين النجمتين زيادة من ت.

لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليها[٢٣] شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فيها[٢٤] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى .

الآفة الثانية[٢٥]: نشأت[٢٦] من صديق للإسلام جاهل ، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم[٢٧] منسوب إليهم ، فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الخسوف والكسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع فلما[٢٨] قرع ذلك[٢٩] سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه ، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع ، فازداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا. ولقد عظمت[٣٠] على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم ، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم[٣١] بالنفي والإثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية. وقوله صلى الله عليه وسلم[٣٢] : "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى[٣٣] لا ينخسفان[٣٤] لموت أحد

---

[٢٣] إليها من ت.

[٢٤] فيها من ت.

[٢٥] ت. الآفة الثانية مطموسة.

[٢٦] ت. تتبعث.

[٢٧] ت. معلوم.

[٢٨] ت. فإذا.

[٢٩] ذلك ساقطة من ت.

[٣٠] ط. عظم.

[٣١] ت. لهذا المعلوم.

[٣٢] ط. عليه السلام.

[٣٣] ت. سقوط تعالى.

[٣٤] ت، ط: لا يخسفان.

ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله تعالى[٣٥] وإلى الصلاة"[٣٦] . ليس[٣٧] في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعرف لمسير[٣٨] الشمس والقمر[٣٩] واجتماعهما أو مقابلتهما[٤٠] على وجه مخصوص. أما قوله عليه السلام[٤١] :(لكن[٤٢] الله إذا تجلى لشئ خضع له) فليس توجد هذه الزيادة في الصحاح[٤٣] أصلا. فهذا حكم الرياضيات وآفتها.

---

[٣٥] ت: سقوط تعالى.

[٣٦] أورد الشوكاني هذا الحديث في نيل الأوطار (جـ٣ صـ٣٢٥ , ٣٢٦) في باب صلاة الكسوف عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن صلى بالناس صلاة الكسوف قام فخطب بالناس فأثنى على الله بما هو أهله. ثم قال : " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله عز وجل لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتموهما (منخسفين) فافزعوا إلى الصلاة ". عن ابن عباس رضيى الله عنهما أنه قال خسفت الشمس فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ، ثم ركع ركوعا طويلا، ثم رفع فقام قياما طويلا، وهو دون القيام الأول ثم ركع ركوعا طويلا، وهو دون الركوع الاول ثم سجد، ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا، وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فقام قياما طويلا، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا، وهو دون الركوع الأول، ثم سجد ثم انصرف وقد تجلت الشمس فقال : " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله " والحديث متفق عليه. إلا أن عبارة " لكن الله إذا تجلى لشيء خضع له" فلم نعثر عليها لا في الصحيح ولا في غيره.

[٣٧] ص ع: وليس.

[٣٨] ط: بمسير.

[٣٩] ت: القمر والشمس.

[٤٠] ت: ومقابلتهما.

[٤١] "عليه السلام" زيادة من ص ع.

[٤٢] ت: ولكن.

[٤٣] ت: في الصحيح.

وأما[٤٤] **المنطقيات** : فلا يتعلق شئ منها بالدين نفيا وإثباتا ، بل هو نظر[٤٥] في طرق الأدلة والمقاييس[٤٦] وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها[٤٧]. وأن العلم إما تصور[٤٨] وسبيل معرفته الحد[٤٩] ، وإما تصديق[٥٠] وسبيل معرفته

---

[٤٤] ط: أما.

[٤٥] ص ع: هي النظر.

[٤٦] الأدلة: جمع دليل، والدليل لغة: هو المرشد ،واصطلاحا هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر أو قبوله والدليل الإلزامي هو ما سلم به الخصم سواء كان مستدلا به عند الخصم أو لا (الجورجاني التعريفات صـ ١١٧)
المقياس، يعني به الغزالي القياس، والقياس لغة: عبارة عن التقدير تقول قست الشيء بالشيء إذا قدرته وسويته. وفي الشرع: هو عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم المنصوص عليه إلى غيره ، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم. والقياس المنطقي عبارة عن قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فإنه قول مركب (نفس المصدر صـ ٢٠٦). البرهان عند المناطقة هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهو الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (نفس المصدر ص ٥٤).

[٤٧] ص ع: ترتيبه.

[٤٨] التصور Apprehension: هو حصول صورة الشيء في الذهن وهو أيضا إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات (نفس المصدر صـ ٦٨).
التصور يستعمل في علم النفس بمعنى صورة في الذهن ويطلق عليه أيضا Representationوعند مناطقة العرب والمدرسيين هو إدراك المفرد، وعند المنقطة المحدثين يطلق على المعنى الكلي المجرد ويسمى أيضا، Concept، والتصورية Conceptualism، وهو مذهب القائلين بأن الكليات لا توجد إلا في الذهن، ويقابل هذا المذهب مذهب الواقعية الذي يقول بأن الكليات عبارة عن أشياء موجودة في العالم الخارجي كذلك مذهب الإسمية الذي يقول أصحابه بأن الكليات هي مجرد رموز وأسماء.

[٤٩] الحد في اللغة: المانع والفاصل، وفي الاصطلاح هو القول الدال على ماهية الشيء وكنهه ويطلق على ما به الاشتراك والامتياز، والحد أنواع: ١- الحد المشترك وهو الجزء الوسط ٢- والحد التام وهو المتركب من الجنس والفصل القريبين ٣- والحد الناقص ويكون من الفصل القريب وحده أويتركب منه ومن الجنس البعيد ٤- حد الإعجاز وهو أن يصل الكلام في البلاغة إلى حد يعجز عنه البشر وهذا لا يكون إلا في القرآن بخاصة (التعريفات صـ٩٤ , ٩٥).

البرهان ، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وبزيادة[٥١] الاستقصاء في التعريفات[٥٢] والتشعيبات ومثال كلامهم فيه قولهم : إذا ثبت أن كل (أ) (ب) لزم أن بعض (ب) (أ) أي إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان. ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر ؟ فإذا[٥٣] أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر ، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل[٥٤] هذا الإنكار ، نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم ؛ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث[٥٥] اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ؛ وربما[٥٦] ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً ، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين ، فيستعجل[٥٧] بالكفر[٥٨] قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية. فهذه الآفة أيضًا متطرقة إليه.

---

[٥٠] والتصديق Assent هو أن تنسب الصدق باختيارك إلى المخبر. وهو ،كمصطلح لعلم النفس، يعني توجه النفس في اتجاه تأييد قضية أو رأي وهو درجات، أدناها الظن وأعلاها اليقين، والتصديق عند المناطقة هو إدراك النسبة بين طرفين. (المعجم الفلسفي ص ٤٥).

[٥١] ط: وزيادة.

[٥٢] ط: التفريعات.

[٥٣] ت: وإذا.

[٥٤] مثل ساقطة من ط.

[٥٥] ط: أنه يورث.

[٥٦] ط: فربما.

[٥٧] ط: ويستعجل. [٥٨] ت: الكفر.

٣ ــ وأما الطبيعيات[٥٩] فهو بحث عن أجسام العالم: الســماوات[٦٠] وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار وعن[٦١] الأجسام المركبة : كالحيوان والنبات والمعادن[٦٢] ، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك[٦٣] يضاهي بحث الطبيب[٦٤] عــن جسم الإنسان، وأعضائه الرئيسة والخادمة ، وأسباب استحالة مزاجــها وكما (أنه) ليس من شرط الدين إنكار علم الطبيب ، فليس من شــرطه أيضاً إنكار ذلك العلم[٦٥] ، إلا في مسائل معينة ، ذكرناها فــي كتــاب (تهافت الفلاسفة) وما عداها مما يجب المخالفة فيها ، فعند التأمل يتبيـن أنها مندرجة تحتها ، وأصل جملتها أن تعلم أن الطبيعــة مســخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشــمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا * تعمل بنفسها، بـل لا*[٦٦] فعل لشيء منها بذاته عن ذاته.

٤ ــ وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما[٦٧] قدروا على الوفـاء بالبراهين[٦٨] على ما شرطوه في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينــهم

---

[٥٩] وأما الطبيعيات مطموسة من ت
[٦٠] ط: والسماوات.
[٦١] ط. ت: ومن.
[٦٢] المعادن ساقطة من ط.
[٦٣] ص ع: وكذلك.
[٦٤] ص وع: الطب.
[٦٥] أي علم الطب.
[٦٦] ما بين النجمتين زيادة من ت.
[٦٧] ت: وما. [٦٨] ت: بالبرهان.

فيها[٦٩] ولقد قرب مذهب أرسطاطاليس[٧٠] فيها من مذاهب[٧١] الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا ، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر، ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل[٧٢] العشرين ، صنفنا كتاب (التهافت) ، أما المسائل الثلاث[٧٣] ، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين[٧٤] وذلك في[٧٥] قولهم :

١ــ إن الأجسام[٧٦] لا تحشر ، وإنما[٧٧] المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمثوبات[٧٨] والعقوبات روحانية لا جسمانية[٧٩].

---

[٦٩] ت: كثر اختلافهم عنهم فيه.
[٧٠] ط: قرب أرسطاطاليس مذهبه فيها.
[٧١] ت: مذهب.
[٧٢] المسائل ساقطة من ت.
[٧٣] ط: الثلاثة. وجدير بالإشارة إليه أن الإمام الغزالي ألف كتاب تهافت الفلاسفة وهو في المرحلة الأولى من الشك، وقبل أن يؤلف كتاب المنقذ، ويبدو أن الفترة الزمنية بين الكتابين لم تكن طويلة. والشبه بين كلامه عن الفلاسفة بالذات هنا في المنقذ وهناك في التهافت، ومن الملاحظ أن منهج الإمام الغزالي الشكي في الكتابين يستند على نفس الأسس، وهو قد حاول أن ينزع الثقة من الفلاسفة الإلهيين الذين يعتمدون على العقل ويجعلونه هو الأساس الذي يرد إليه كل شيء. (انظر التهافت، ص ٢٤-٢٦، ص ٨٠-٨٣).
[٧٤] ط: الإسلام.
[٧٥] "في" ساقطة من ت.
[٧٦] ص ع: الأجساد.
[٧٧] ت: وإن
[٧٨] والمثوبات زيادة من ص ع.
[٧٩] ت: لا ذاتية.

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية : فإنها ثابتة[٨٠] أيضا ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

٢ـ ومن ذلك قولهم : " إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات "؛ وهذا أيضا كفر صريح ، بل الحق إنه :

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ

(سبأ: ٣)[٨١]

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم[٨٢] يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم إنه عالم بالذات ، لا بعلم[٨٣] زائد على الذات وما يجرى مجراه ، فمذهبهم فيها[٨٤] قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة[٨٥] بمثل ذلك. وقد ذكرنا

---

[٨٠] ط: أنها كلية أيضا، وت: فإنها كائنة أيضا.

[٨١] سورة سبأ آية ٣. ونلفت النظر هنا إلى أن الإمام الغزالي قد فصل الكلام في التهافت في الرد على قول الفلاسفة إن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى: الكائن، وما كان، وما يكون، وذلك اعتمادا على قاعدة أن العلم بالشيء المتغير متغير، والتغير على الله محال. (انظر: تهافت الفلاسفة، ص ٢٠٧-٢١٧).

[٨٢] ت: ولم. حول قول الفلاسفة بقدم العالم ورد الإمام الغزالي عليهم انظر التهافت ص ٨٩-١٢٤.

[٨٣] بعلم كتبت خطأ في نسخة صليبا وعياد (صـ ١٠٧) يعلم ونلفت النظر هنا إلى أن المطبوعات الأخرى للمنقذ تحتوي أيضا على أخطاء كثيرة صححناها في نصنا هذا. وجملة "زائد على الذات" زيادة من ص ع.

[٨٤] ت: فيه.

[٨٥] المعتزلة من أوسع علماء المسلمين تصنيفا للكتب وتبويبا لها وهم من أكثر علماء المسلمين توليدا للمعاني والأفكار وأقدرهم على الحوار والجدل ونحن لا

في كتاب (*فيصل*[٨٦] *التفرقة بين الإسلام والزندقة*) ما يتبين به[٨٧] فساد رأي من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه.

٥ ــ وأما السياسيات[٨٨] فجميع كلامهم فيها يرجع[٨٩] إلى الحكم المصلحية المتعلقة[٩٠] بالأمور الدنيوية والإيالة[٩١] السلطانية، وإنما

نقول بتكفيرهم بل بتخطئتهم فيما لم يوافقوا فيه باجتهادهم عقيدة أهل السنة والجماعة، أو بما خرجوا به عن حدود النص.

[٨٦] ت: فصل. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة هو عنوان رسالة صغيرة الحجم تقع في سبع عشرة صفحة وربع الصفحة بالحجم فوق المتوسط بحسب الطبعة التي بين أيدينا (مجموعة رسائل الغزالي ص ٢٣٧-٢٥٥). وواضح من مقدمة الرسالة أن المؤلف كتبها بناء على طلب أحد إخوانه الذي ساءه طعن طائفة من الحسدة على بعض كتب الإمام الغزالي المصنفة في أسرار معاملات الدين، حيث زعموا أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين كمذهب الإمام الأشعري على سبيل المثال (ص ٢٣٧). وفي هذه القرينة نشير إلى تعريف حجة الإسلام للزندقة يقول بعد كلام طويل "وأما الزندقة المطلقة فهي أن تنكر أصل المعاد عقليا وحسيا، وتنكر الصانع للعالم أصلا ورأسا. وأما إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهي زندقة مقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني. والعلم عند الله، أن هؤلاء هم المرادون بقوله عليه الصلاة والسلام: "ستفترق أمتي بضعا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة" وهي فرقة. هذا لفظ الحديث في بعض الروايات وظاهر الحديث يدل على أنه صلى الله عليه وسلم أراد به الزنادقة من أمته، إذ قال "ستفترق أمتي"، ومن لم يعترف بنبوته فليس من أمته، والذين ينكرون أصل المعاد وأصل الصانع فليسوا معترفين بنبوته (صلى الله عليه وسلم) إذ يزعمون أن الموت عدم محض، وأن العالم لم يزل كذلك موجود بنفسه من غير صانع، ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر. وينسبون الأنبياء إلى التلبيس فلا يمكن نسبتهم إلى الأمة، فإذا لا معنى لزندقة هذه الأمة إلا ما ذكرناه. مجموعة رسائل الغزالي (ص ٢٤٦-٢٤٧).

[٨٧] ت ط: فيه.

[٨٨] مطموسة من ت.

[٨٩] ت: راجع، ط: رجع.

[٩٠] المتعلقة ساقطة من ط.

[٩١] الإيالة: هي السياسة وتدبير أمور الرعية. وآل عليهم أولا وإيالا وإيالة : أي ولي عليهم، وفي المثل "**قد ألنا وإيل علينا**"، أي ولينا وولي علينا، أو سسنا وسيس

أخذوها من كتب الله - سبحانه وتعالى[٩٢] - المنزلة على الأنبياء* ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء*[٩٣].

٦ ــ وأما الخلقيات[٩٤]: فجميع كلامهم فيها يرجع[٩٥] إلى حصر[٩٦] صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون والمثابرون[٩٧] على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى[٩٨] بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم في مجاهدتهم[٩٩] من أخلاق الناس وعيوبها ، وآفات أعمالها ما صرحوا بها ، فأخذها[١٠٠] الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم ، بل في كل عصر جماعة من المتألهين ، لا يخلي الله سبحانه[١٠١] العالم منهم[١٠٢] ، فإنهم أوتاد[١٠٣]

علينا، وآل الملك رعيته يؤولها، أي ساسهم وأحسن سياستهم، وآل الإبل أي ساقها (ابن منظور لسان العرب ج١١، ص ٣٦).

[٩٢] سبحانه ساقطة من ط.

[٩٣] ما بين النجمتين ساقط من ط. وكتبت الأولياء بدلا من الأنبياء في ت.

[٩٤] وأما الخلقيات مطموسة في ت. وفي ص ع: وأما الخلقية.

[٩٥] ط: رجع.

[٩٦] حصر ساقطة من ط.

[٩٧] ص ع: المواظبون.

[٩٨] ت: عز وجل.

[٩٩] ت: حالاتهم.

[١٠٠] ت: فأخذتها.

[١٠١] سبحانه: ساقطة من ط.

[١٠٢] ط: عنهم.

[١٠٣] تعبير أوتاد الأرض، وإطلاقه على فضلاء البشر المتميزين في الفضل يرجع إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (نهج البلاغة جـ١ صـ ١٥١ ,

الأرض ، ببركاتهم تنزل الرحمة على أهل الأرض[١٠٤] كما ورد في الخبر حيث قال صلى الله عليه وسلم[١٠٥] :(بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف)[١٠٦]. وكانوا في سالف[١٠٧] الأزمنة ، على ما نطق ، به القرآن ، فتولد من مزجهم[١٠٨] كلام النبوة وكلام الصوفية في كتبهم[١٠٩] آفتان: آفة في حق القابل ، وآفة في حق الراد :

١ ـ أما الآفة التي في حق[١١٠] الراد فعظيمة : إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا[١١١] كان مدونا في كتبهم ، وممزوجا بباطلهم

---

١٥٣). ومعنى أوتاد الأرض أي رؤساؤها وسبب استقرارها. وأوتاد الأرض الجبال لأنها تثبتها (لسان العرب ج ٣ ص ٤٤٥). والأوتاد عند الصوفية تشير إلى رجال أربعة الذين هم على منازل الجهات الأربع من العالم، يحفظ الله تعالى بهم هذه الجهات لكونهم محل نظره عز وجل (كمال الدين عبدالرزاق القاشاني). اصطلاحات الصوفية. تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر. القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ٣٣)، ومن الجدير بالذكر أن الإمام ابن تيمية يرفض تخصيص الصوفية لأشخاص معينة يعتبرونهم هم أوتاد الأرض دون غيرهم يقول: "وهذا المعنى ثابت لكل من كان بهذه الصفة، فكل من حصل به تثبيت العلم والإيمان في جمهور الناس كان بمنزلة الأوتاد العظيمة، والجبال الكثيرة، ومن كان دونه كان بحسبه، وليس ذلك محصورا في أربعة، ولا أقل ولا أكثر. بل جعل هؤلاء أربعة مضاهاة لقول المنجمين في أوتاد الأرض" . (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية رسال وفتوى، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، محمد أنور البلتاجي، القاهرة، وهبة ١٤١٢ هـ-١٩٩٢م، جـ ١، ص ٩١-٩٢).

[١٠٤] ط: إلى الأرض.

[١٠٥] "صلى الله عليه وسلم" ساقطة من ت، ط: عليه السلام.

[١٠٦] هذا الحديث رواه البخاري باختلاف في العبارات وقصة أصحاب الكهف مذكورة في القرآن الكريم في السورة التي تحمل اسمهم.

[١٠٧] ط: سلف.

[١٠٨] ت: جهة.

[١٠٩] ط، ص ع: بكتبهم.

[١١٠] ط: أما أفته في حق من رده، "التي" ساقطة من ت.

[١١١] ت: إذ.

، ينبغي أن يهجر ولا يذكر بل ينكر على كل[١١٢] من يذكــره إذ[١١٣] لــم يسمعوه أولا إلا منهم ، فسبق إلى عقولهم الضعيفة[١١٤] أنه بــاطل ، لأن قائله مبطل ، كالذي يسمع من النصرانــي[١١٥] قــول :(لا إلــه إلا الله عيسى رسول الله) فينكره، ويقول :(هذا كــلام النصرانــي)[١١٦]؛ ولا يتوقف ريثما[١١٧] يتأمل أن النصراني كافر[١١٨] باعتبار هذا القــول ، أو باعتبار إنكاره نبوة[١١٩] محمد صلى الله عليه وســلم ! فــإن لــم يكــن كافرا[١٢٠] إلا باعتبار إنكاره ، فلا ينبغي أن يخالف في غــير مــا هــو به[١٢١] كافر مما هو حق في نفسه ، وإن كان أيضا حقا عنــده ، وهــذه عادة ضعفاء[١٢٢] العقول ، يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بــالحق. والعاقل يقتدي[١٢٣] بقول أمير المؤمنين علي رضى الله عنه ، حيث قــال لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهلــه)[١٢٤] فالعــاقل

---

[١١٢] كل ساقطة من ت.
[١١٣] ط: إذا.
[١١٤] ط: إلى عقلهم الضعيف، ت: لعقلهم الضعيف.
[١١٥] ت: النصارى.
[١١٦] ص وع: النصارى.
[١١٧] ط: ما.
[١١٨] ت: كاذب.
[١١٩] ت: لنبوة.
[١٢٠] ت: كاذبا.
[١٢١] هو ساقطة من ت. وط: كافر به.
[١٢٢] ط: ضعفي.
[١٢٣] ط: والعاقل يعرف الحق ليعرف أهله ويقتدي.
[١٢٤] ت: علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ط: ويقتدي بسيد العقلاء وهــو علــي المرتضى رضي الله عنه. لم أستطع التعرف على هذا القول في كتاب نهج البلاغة وهو على أي حال من جنس كلام الإمام علي.

يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول : فإن كان حقا ؛ قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا[١٢٥] ؛ بل ربما* يحرص على انتزاع الحق من أقاويل*[١٢٦] أهل الضلال ، عالما بأن معدن الذهب الرغام[١٢٧]. ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب[١٢٨] وانتزع[١٢٩] الإبريز الخالص من الزيف والبهرج[١٣٠]، مهما كان واثقا ببصيرته ؛ وإنما[١٣١] يزجر عن معاملة القلاب القروي ، دون الصيرفي (البصير)؛ ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ؛ ويصد عن مس الحية الصبي دون المعزم البارع.

ولعمري ! لما غلب على أكثر الخلق ظنهم بأنفسهم الحذاقة[١٣٢] والبراعة وكمال العقل وتمام[١٣٣] الآلة في تمييز الحق عن الباطل والهدى عن الضلالة وجب حسم الباب[١٣٤] في زجر الكافة عن مطالعة

---

[١٢٥] ت: محقا أو مبطلا.

[١٢٦] ط: ما بين النجمتين كتب هكذا. "عرض على أنواع الحق من تضاعيف كلام".

[١٢٧] الرغام: التراب.

[١٢٨] الرجل القلب أي المحتال البصير بتقليب الأمور (لسان العرب جـ١ صـ٦٨٦) ويبدو أن القلاب في كلام الغزالي تعني الصراف أو محصل المال .

[١٢٩] ط: وانتزاع.

[١٣٠] ط: والنبهرج.

[١٣١] ط: فإنما.

[١٣٢] ت: البراعة والحذاقة.

[١٣٣] تمام ساقطة من ط.

[١٣٤] ت: المادة.

كتب أهل الضلال ما أمكن ؛ إذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التي سنذكرها أصلا ، وإن سلموا عن هذه الآفة التي ذكرناها.

ولقد اعترض على بعض[١٣٥] الكلمات المبثوثة[١٣٦] في تصانيفنا في أسرار علوم[١٣٧] الدين طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعمت[١٣٨] أن تلك الكلمات من كلام الأوائل ، مع بعضها من مولدات الخواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر؛ وبعضها يوجد في الكتب الشرعية ، وأكثرها موجود معناه[١٣٩] في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه ، مؤيدا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر وينكر ! فلو فتحنا هذا الباب وجوزنا[١٤٠] أن يهجر كل حق سبق[١٤١] إليه خاطر مبطل ، للزمنا[١٤٢] أن نهجر كثيرا من الحق ، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف[١٤٣] ، وكلمات الحكماء والصوفية[١٤٤] لأن صاحب كتاب[١٤٥] (إخوان الصفا)[١٤٦] أوردها في

---

[١٣٥] ط: على في بعض.
[١٣٦] ط: المثبوتة.
[١٣٧] ط: كلمة علوم مكررة.
[١٣٨] ط: وزعم.
[١٣٩] ت، ط: معناها.
[١٤٠] ت: طرقنا، ص وع: وتطرقنا.
[١٤١] ت: يسبق.
[١٤٢] ت: لزمنا.
[١٤٣] ت: وحكايات الصوفية.
[١٤٤] والصوفية ساقطة من ت.
[١٤٥] كتاب ساقطة من ط.

كتابه مستشهدا بها ومستدرجا قلوب الحمقى بواسطتها إلـــى باطلــه ، ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعـــهم[١٤٧] إياه في كتبهم. وأقل درجات[١٤٨] العالم أن يتميز عن العامي الغمر. فــلا يعاف العسل ، وإن[١٤٩] وجده في محجمـــة حجـام[١٥٠] ، ويتحقـق* أن المحجمة لا تغير ذات العسل ، فإن نفرة الطبع منه[١٥١] مبنية على جــهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر ، فيظـــن*[١٥٢] أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ، ولا يدرى[١٥٣] أنه مستقذر لصفة فـــي

---

[١٤٦] إخوان الصفا جماعة أو مجموعة مذهبية فلسفية تكونــت فــي البصــرة فــي منتصف القرن الرابع الهجري العاشر أو الحادي عشر الميـــلادي. كـانت هــذه الجماعة تعمل سرا ولها طريقتها في تجنيد عناصرها ورسائلهم مطبوعة ومعروفة وهي أشبه بدائرة معارف يسودها كثير من التكرار والاضطراب وعدد رســـائلهم اثنين وخمسين رسالة جمعت علوم عصرهم مع أسلوب ولهجة خاصة بــهم وهــم يفتتحون كل رسالة أو كل خطاب لهم بهذه العبارة التي أصبحت مــن لوزامــهم " اعلم أيها الأخ " أو " اعلم يا أخي أيدك الله ". ولا تزال رســـائل إخــوان الصفــا تحتوي على رموز غير معروفة كما أن الجماعة نفسها لا تزال يحيطها الغمــوض وقد زاعت رسائل هذه الجماعة وانتشرت حتى وصلت إلى الأندلس جلبها إلى هــذه البلاد الكرماني وهو عمر ابن أحمد ابن علي من أهل قرطبة، قال صاعد الأندلسي في طبقات الأمم " ولا نعلم أحدا أدخلها إلى الأندلس قبله " انظــر عيــون الأنبــاء جــ٣ صــ ٦٤.

[١٤٧] ت: لإيداعهم.

[١٤٨] ط: درجة.

[١٤٩] ت: إن.

[١٥٠] ت وص وع: الحجام.

[١٥١] ط: عنه.

[١٥٢] ما بين النجمتين ساقط من ت.

[١٥٣] ت: ولكنه مستقذر بدلا من أنه مستقذر، كما في ط وص وع.

ذاته ، فإذا عدمت هذه الصفة[١٥٤] في العسل ، فكونه في ظرفه لا يكسبه[١٥٥] تلك الصفة ، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار ، وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق. فإذا[١٥٦] نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم[١٥٧] قبلوه وإن كان باطلا، وإن أسندته إلى من[١٥٨] ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا. فأبدا[١٥٩] يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق ، وهو غاية الضلال ! هذه آفة الرد.

٢ ــ والآفة الثانية[١٦٠] آفة[١٦١] القبول : فإن من نظر في كتبهم (كإخوان الصفا) وغيرهم ، فرأى ما مزجوه من الكلام بكلامهم[١٦٢] من الحكم النبوية ، والكلمات[١٦٣] الصوفية، ربما استحسنها وقبلها ، وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع[١٦٤] إلى قبول باطلهم الممزوج به لحسن

---

[١٥٤] "هذه" ساقطة من ط. وكذلك سقوط "في العسل".

[١٥٥] ط: لا تكسوه.

[١٥٦] ط وت: فمهما.

[١٥٧] ت: حسن أعتقادهم فيه.

[١٥٨] ت: إلى قائل

[١٥٩] ت: وأبداً.

[١٦٠] "والآفة الثانية" مطموسة في ت.

[١٦١] "آفة" ساقطة من ط.

[١٦٢] من الكلام زيادة من ت. والجملة في ت بكلامهم من الكلام.

[١٦٣] ط: وكلمات.

[١٦٤] ت: فيتسارع.

ظن حصل فيما رآه[١٦٥] واستحسنه ، وذلك نوع استدراج إلى الباطل. ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها[١٦٦] من الغرر[١٦٧] والخطر. وكما[١٦٨] يجب صون من لا يحسن السباحة عن[١٦٩] مزالق الشطوط ، *يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب.*[١٧٠] وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيات ، يجب صون الأسماع عن مختلط تلك الكلمات ؛ وكما يجب على المعزم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل ، إذا علم أنه سيقتدي به ويظن أنه مثله ، بل يجب عليه أن يحذره منه ، بأن[١٧١] يحذر هو في نفسه ولا يمسها بين يديه ، فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله. وكما أن المعزم الحاذق إذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم ، فاستخرج منها[١٧٢] الترياق وأبطل السم، فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج إليه. وكذلك الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القلاب ، وأخرج منه الإبريز الخالص[١٧٣] ، وأطرح الزيف والبهرج[١٧٤] ، فليس له أن يشح بالجيد

---

[١٦٥] ط: الممزوج بحسن ظن حصل له مما رآه، وت: حصل فيما وراءه.

[١٦٦] ت وط: فيها.

[١٦٧] ط: من الخطر والغرر.

[١٦٨] ت: كما.

[١٦٩] ت: من.

[١٧٠] ما بين النجمتين ساقط من ت.

[١٧١] ط: أن يحذر هو بنفسه بين يديه، وت: بأن يحذر هو في نفسه بين يديه، وص وع: بأن يحذر هو نفسه ولا يمسها بين يديه.

[١٧٢] ت: واستنزع منه.

[١٧٣] ت: الخالص ساقطة. وأفسد بدلا من طرح في ط.

المرضى[175] على من يحتاج إليه ؛ فكذلك[176] العالم. وكما أن المحتـــاج إلى الترياق، إذا اشمأزت نفسه منه[177]، حيث علم أنه مســـتخرج مـــن الحية التي هي مركز السم ، وجب تعريفه[178] ، والفقير المضطـــــر[179] إلى المال ، إذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيـــس القـــلاب ، وجب تنبيهه على أن نفرته جهل محض ، هو سبب حرمانـــــه الفـــائدة التي هي مطلبه ، وتحتم تعريفه إن قرب الجوار بين الزيف والجيــد[180] لا يجعل الجيد زيفا ، كما لا يجعل الزيف جيدا ، فكذلك قرب الجـــوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلا ، كما لا يجعل البـــاطل حقـــا. فهذا مقدار ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها.

---

[174] ط: والنبهرج.

[175] ت: المرتضى.

[176] ط: كذلك.

[177] ت وط: عنه.

[178] ط: ويجب.

[179] ط: المحتاج.

[180] ت: و"البهرج". بدلا من "الجيد".

٣ ـ القول في مذهب التعليم[١] وغائلته

---

[١] التعليم والتعليمية أي مذهب الإسماعيلية، والإسماعيلية إحدى فرق الشيعة ينسبها أصحابها إلى إسماعيل بن جعفر الصادق (١١٠-١٥٨ هـ)، وهي تتميز عن الموسوية وعن الأثنا عشر ية بإثبات الإمامة لإسماعيل هذا وهو الابن الأكبر لجعفر الصادق (الشهرستاني الملل والنحل بهامش كتاب الفصل لأبي حزم ١٤٢/٢)

أشهر ألقاب هذه الفرقة: الباطنية وإنما لزمهم هذا اللقب لقولهم بأن لكل شيء ظاهرًا وباطنًا ولكل تنزيل تأويل.

وهم يسمون بالعراق الباطنية ، والقرامطة والمذدكية ، ويقال لهم بخراسان التعليمية والملحدة وقد يكونون هم السبعية أيضًا والسبعية فرقة من غلاة الشيعة زعموا أن النطقاء بالشريعة، أي الرسل، سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمدا المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النقطاء سبعة أئمة يتمون شريعته، ولابد في كل عصر من سبعة، بهم يقتضى وبهم يهتدى، إمام يؤدي عن الله وحجة يؤدي عن ذلك الإمام ويحمل علمه ويحتج به وله، وذو مصة يمص أي يأخذ العلم من الحجة، وأبواب وهم الدعاة، الداعي الأكبر والداعي المأذون والداعي المكلف، والداعي المؤمن ولكل داع مهمة خاصة موكولة إليه من الإمام. وهم يقولون بأن النطقاء والأئمة والدعاة سبعة لأن السموات والأراضين والبحار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة سبعة. وتقوم الدعوة الإسماعيلية على إبطال الشرائع واستدراج العامة إلى دعوتهم لإخراجهم من الدين إلى الكفر والإلحاد ولهم منهج عمل تتفق فيه كل الجمعيات والمنظمات السرية في العالم، والتي تُعتبر الباطنية رائدة لها في هذا المجال. وإن المراجع لرسائل إخوان الصفا، وبالأخص رسالتهم السابعة بالجزء الرابع، ليلاحظ اعتمادهم على السرية التامة في مخاطبة المدعوين، وعلى التلون بلون الثقافة والميول والطبقة التي ينتمي إليها المدعو وهؤلاء الباطنية يقولون بالدور أو الدورة الزمنية التي تتحرك فيها النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي أو الوصي في كل زمان والدورة عندهم تكون سبعة حتى تنتهي إلى الدور الأخير وعندئذ يدخل زمان القيامة وترفع التكاليف

ثم إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف ما يزيف منه ، علمت أن ذلك أيضاً[٢] غير واف بكمال الغرض ، وأن[٣] العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات. وكانت[٤] قد نبغت[٥] نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم[٦] بمعرفة معنى[٧] الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق ،

وتبطل السنن والشرائع. وهم يوجبون على الخلق ضرورة الالتزام بالمعلم والرجوع إليه في كل شيء لأنه مختص بجميع العلوم، يقول البغدادي : " إن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة..، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان.

(انظر التهانوي كشاف جـ٣ صـ٣ , ٤، رسائل إخوان الصفا جـ٤ صـ١٤٥وما بعدها، البغدادي الفرق بين الفرق دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م صـ٢٦٥ ، ٢٦٦، وقارن بما أورده في الانتصار للإسماعيلية مصطفى غالب. تاريخ الدعوة الإسماعيلية، بيروت، دار الأندلس ١٩٥٦، ص ١٢٣ وما بعدها.

[٢] ت: أيضا أن ذلك.

[٣] ط: فإن.

[٤] ط: وكان.

[٥] أي ظهرت، ونبغ الماء ونبع بمعنى واحد، ويقال نبغ الدقيق من خَصَاص المُنْخُل ينبغ بمعنى خرج ونبغ فيهم النفاق أي ظهر وعرف وفي حديث عائشة في أبيها رضى الله عنهما "غاض نبغ النفاق والردة " أي نقصه وأهلكه وأذهبه ، ويقال نبغ الرجل في العلم أي ظهر واشتهر فيه (لسان العرب جـ ٨، ص ٤٥٢-٤٥٣).

[٦] ط: تحديهم.

[٧] معنى ساقطة من ط.

فعنَّ[٨] لي أن أبحث عن مقالاتهم[٩] ، لأطلع على ما في كنانتهم[١٠]. ثم اتفق أن قد ورد[١١] عليَّ أمر جازم من حضرة الخلافة أجلها الله[١٢]، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم. فلم يسعني[١٣] مدافعته ، وصار ذلك مستحثاً من خارجٍ ، ضميمةً[١٤] للباعث الأصلي من الباطن، فانتدبت لطلب[١٥] كتبهم وجمع مقالاتهم. وكان قد[١٦] بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولَّدَتها خواطر[١٧] أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيبا محكما مقارنا للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها[١٨] ، حتى أنكر بعض أهل

---

[٨] أي ظهر وعَرضَ (لسان العرب، جـ ٣ ص ٢٩٠).

[٩] ط وت: مقالتهم.

[١٠] كنانتهم كتبت خطأ الشيخ عبدالحليم محمود (كتبهم)، وكنانتهم أي جعبتهم.

[١١] قد ساقطة من ص ع وط.

[١٢] ساقطة من ط وص وع: أجلها الله.

[١٣] ط: تسعني.

[١٤] ط: صميمة، ت: ضميمة للباعث.

[١٥] ص وع: فابتدأت. يقصد الغزالي بهذا الكلام أن طلب الخليفة إليه أن يألف كتاباً في الرد على الباطنية جاء موافق لرغبة عنده وفي الوقت نفسه فقد كان الغزالي يفكر في أن يرد عليهم ويحذر الناس منهم. واتفاق العالم والحاكم على مواجهة التعليمية يدل على استفحال خطرها على الدين والدولة معاً. والكتاب الذي ألفه الغزالي هو فضائح الباطنية وسوف ترد الإشارة إليه في الكتاب الذي بين أيدينا.

[١٦] قد ساقطة من ت.

[١٧] ط: الخواطر من أهل العصر، وت وص ع: خواطر أهل العصر.

[١٨] ط: عنه.

الحق[١٩] مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال :(هذا سعي لهم ، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات[٢٠] لولا تحقيقك لها، وترتيبك إياها). وهذا الإنكار من وجه ، حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل[٢١] على الحارث المحاسبي[٢٢] رحمة الله عليهما[٢٣] تصنيفه في

---

[١٩] ص ع: مني. وأهل الحق هم أهل السنة والجماعة، الذين أضافوا أنفسهم إلى ما هو الحق عند ربهم بالحجج والبراهين؛ ويقابلهم أهل الأهواء من أهل القبلة الذين تختلف معتقداتهم عن معتقدات أهل السنة، وهؤلاء هم: الجبرية، والقدرية، والروافض من الخوارج، والمعطلة والمشبهة. انظر التعريفات ص ٤٩.

[٢٠] ت: تلك الشبهة.

[٢١] إمام من أئمة المسلمين العظام (١٦٤هـ - ٢٤١ / ٧٨٠ - ٨٥٥م) له مذهب فقهي معروف به وهو صاحب المسند وصاحب الوقفة العظيمة ضد المعتزلة في دعواهم خلق القرآن.

[٢٢] أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) من الزهاد المتكلمين، والفقهاء المحدثين، وعلم من أعلام الزهد والورع، ورد عليه واستقى منه كثير من العلماء والمتصوفة يقول عنه القشيري : " عديم النظير في زمانه علمًا وورعًا ومعاملة وحالا بصري " المحاسبي حبر الأمة في المعاملة وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال" كان مثالاً يحتذى في الورع. (الرسالة القشيرية ص ١٢) ويصفه الهجويري بقوله "كان عالما بأصول وفروع هذا العلم، وكانت كلمته حجة عند صوفية زمانه ... وقد ألف كتاباً أسمه الحقوق لرعاية الله في أصول علوم الصوفية ومعارفهم كما أن له كتبا أخرى في تربية النفس ومعالجتها تدل على معرفة عالية في مختلف العلوم والمعارف، وعلى ذكاء مفرض وذهن ثاقب. كان المحاسبي شيخ بغداد في زمنه طريقة وخاليقة وعلماً وورعاً" (انظر كشف المحجوب ، ترجمه من الإنجليزية إلى العربية أحمد ماضي أبو العزايم، القاهرة، دار التراث العربي، ١٣٩٤ هـ، ١٩٧٤م، ص ١٣٤). كان مثال يحتذى في الورع" قيل إنه ورث عن أبيه سبعين درهمًا فتركها

جميعًا اتقاء للشبهة وذلك لأن أباه كان يقول بالقدر وقد عاش المحاسبي فقيرًا حتى لقي الله على حالته تلك وكان لورعه لا يأكل طعامًا فيه شبهة إلا تحرك على إصبعه عرق فامتنع عنه وقد أورد له الصوفية في ذلك حكايات. وكان يسر إذا قدم إليه طعام متواضع ويأنف أن يأكل طعام الأغنياء، وصفه ابن العماد الحنبلي بقوله: "الزاهد الناطق بالحكمة" (شذرات الذهب، القاهرة. القدسي، ١٣٥٠ هـ، ج ٢ ص ١٠٣). وصوره ابن خلدون بالجامع (بين فقه الباطن وفقه الظاهر وفقه الورع وعلم الآخرة) (شفاء السائل بتهذيب المسائل، تحقيق أغناطيوس خليفة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية ص ٢٢). وعده أبو بكر الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) ضمن الكبار الذين ألفوا في المعاملات، وقال عنه: هو ممن صنف في المعاملات وممن جمع الفقه والكلام واللغة والقرآن (التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م، ص ٤٣، ١١٧)، وانظر مقدمة كتاب العقل وفهم القرآن للمحاسبي تحقيق حسين القوتللي، بيروت، دار الكندي، ودار الفكر، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٠م، ص ٥٠. يقول ابن النديم نقلا عن ابن الخطيب "له كتب كثيرة في الزهد وأصول الديانة والرد على المعتزلة" (الفهرست ٢٦١) وكتابه "الرعاية لحقوق الله" الذي حققه الشيخ عبد الحليم محمود رحمه الله تحقيقًا ممتازًا (ونشرته دار المعارف)، وهذا الكتاب يعد آية في الأدب الصوفي وتهذيب النفس وقد أفاد منه بلا شك الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، وإن كان ابن تيمية يدعي أن الغزالي قد نقل منه الكثير في كتابه هذا المذكور آخراً. ويذكر السبكي في الطبقات أن كتب المحاسبي تبلغ مائتي مصنف في الزهد، والسلوك، والتصوف، وأصول الدين، والرد على المعتزلة والرافضة والقدرية وغيرهم من المخالفين وبعضها في الفقه والأحكام، انظر مقدمة عبدالفتاح أبو غدة على كتاب المحاسبي رسالة المسترشدين، حلب ١٩٦٤ ص ١١، ومن أقواله الحكمية : " من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة (الرسالة القشيرية ١٢)، ويقول "مضت علي ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيء إلا من رأسي، ثم دارت علي ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيء إلا من الله". (انظر فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ط: ليدن، ص ٢٢٥-٢٢٩) عن أحمد

الرد على المعتزلة ؛ فقال الحارث :"الرد على البدعة فرض "فقال أحمد :"نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولا ثم أجبت عنها"[٢٤] ؛ فبم تأمن أن

بن محمد بن مسروق قال: سمعت حارثاً المحاسبي يقول ثلاثة أشياء عزيزة أو معدومة: حسن الوجه مع الصيانة، وحسن الخلق مع الديانة، وحسن الإخاء مع الأمانة. "الغرة" أي (الغرور) من الموحد خدعة من نفسه، يتمنى المغفرة مع المقام على المعصية، وذلك الرجاء الكاذب يظنه منه رجاءاً صادقاً كما قال سعيد بن جبير: "الغرة بالله عز وجل هي المُقام على معصية الله عز وجل وتمني مغفوة الله عز وجل". (الرعاية لحقوق الله، ص ٣٤٨).

وقال: "النفس تنتظر الهوى، والهوى ينتظر العقل فإن زجره العقل انزجر، وإن أرخى له مرَ وصَدّق؛ لأن العقل إذا لم يبصر بالعلم ويعتصم بالمعرفة صَبَا (مال بشدة) إلى ما تدعو إليه النفس من قِبل هواها، فكان هو الذي يحتال للمكائد ويتلطف لشهواته وهواه؛ وإذا تذكر فأبصر بالعلم واستعصم بالمعرفة عرف ضور ما يدعو إليه الهوى وأبصر عاقبة ضرره فزجره فأمسكت النفس عن استعماله (نفس المصدر ١٩٥).

وقال: "أعظم المرائين عند الله عز وجل، رياء من راءى بالإيمان وأعتقد التكذيب أو الشك أو الريب".. (نفس المصدر ص ١٦٩).

ويقول في عدم التعارض بين اليقين والتوكل على الله وبين الحذر والأخذ بالأسباب، وتخطئة القائلين: بترك الحذر من عدو الله.

إن "أولياء الله عز وجل لم يحذروا العدو باعتقاد منهم أنه يضر أو ينفع دون الله عز وجل، ولكن طاعة لله عز وجل مع اعتقاد أنه لا تضر خطراته إن عصم الله عز وجل ولا ينفع حذره إن خذل الله عز وجل. فلا تألوا (تدخر) جهداً في الحذر إن حذرك الله عز وجل، فترك الحذر من الخذلان. ودوام الحذر هو عصمة من الله عز وجل". (نفس المصدر ص ١٥٩).

[٢٣] ساقطة من ط.

[٢٤] ط: عنهم فبما.

يطالع مطالع[٢٥] الشبهة فيعلق[٢٦] ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجـواب أو ينظر في الجواب فلا يعرف كنهه ولا يفهم ؟[٢٧].

وما ذكره أحمد بن حنبل[٢٨] رحمه الله[٢٩] حق ، ولكن في شبهة لـم تنتشر ولم تشتهر[٣٠]، فأما إذا[٣١] انتشرت، فالجواب عنـها واجـب ولا يمكن[٣٢] الجواب إلا بعد الحكاية. نعم ، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لـم يتكلفوها[٣٣] ؛ ولم أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة مـن واحد من أصحابي المختلفين إليَّ ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحـل مذهبهم ، وحكى لي[٣٤] أنهم يضحكون على[٣٥] تصانيف المصنفين فـي الرد عليهم ، بأنهم[٣٦] لم يفهموا بعد حجتهم. ثم ذكر تلك الحجة وحكاهـا عنهم ، فلم أرض لنفسي أن يظن[٣٧] بيَ الغفلة عن أصل حجتهم ، فلذلك

---

[٢٥] ت: أن يطالع مطالع كما أثبتناها، ومطالع ساقطة من ط.

[٢٦] ط: من تعلق. وص وع: من يعلق.

[٢٧] ت: فلا يعرف، وص وع وط: ولا يفهم كنهه. والكنه حقيقة الشيء.

[٢٨] ابن حنبل زيادة من ص ع.

[٢٩] رحمه الله زيادة من ت.

[٣٠] ت: لم تشتهر ولم تنتشر: ص ع: (لم تنتشر) ولم تشتهر. وط: لم ينتشر.

[٣١] ط: أما إذا. ت: فإذا.

[٣٢] ت: ولم يمكن.

[٣٣] ط: لم يتكلف.

[٣٤] لي زيادة في ط.

[٣٥] ت: من.

[٣٦] ص ع: بإنهم.

[٣٧] ت: تظن.

أوردتها[٣٨] ، ولا أن يظن بي أني ــ وإن سمعتها ــ فلم[٣٩] أفهمها، فلذلك قررتها.

والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها (بغاية البرهان)[٤٠].

والحاصل : أنه لا حاصل عندهم[٤١] ولا طائل لكلامهم .

ولولا سوء نصرة[٤٢] الصديق الجاهل ، لما انتهت تلك البدعة ــ مع ضعفها ــ إلى هذه الدرجة ؛ ولكن[٤٣] شدة التعصب دعت الذابين[٤٤] عن الحق إلى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم ، وإلى مجاحدتهم[٤٥] في كل ما نطقوا به ، فجاحدوهم في دعواهم الحاجة إلى التعليم وإلى[٤٦] المعلم، وفى دعواهم أنه لا يصلح كل معلم ، بل لا بد[٤٧] من معلم معصوم . وظهرت حجتهم في إظهار الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم[٤٨] ، وضعف قول المنكرين[٤٩] في مقابلته ، فاغتر[٥٠] بذلك

---

[٣٨] ط: أودتها.
[٣٩] ص ع: لم.
[٤٠] بغاية البرهان زيادة من ص ع.
[٤١] ت وط: عندهم. ص وع: عند هؤلاء.
[٤٢] ت: بصيرة.
[٤٣] ت وط: لكن.
[٤٤] ت وط: دعا الذابين. والذابين هم المدافعون والمناصرون.
[٤٥] ط: مجاهدتهم.
[٤٦] إلى زيادة ط و ت.
[٤٧] لا ساقطة من ط.
[٤٨] إلى ساقطة من ص وع.
[٤٩] ت: المنكر.
[٥٠] ص وع: فاعتز

جماعة وظنوا أن ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب المخالفين لهم[٥١]، ولم يفهموا أن ذلك لضعف ناصر الحق وجهله بطريقه ؛ بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم [٥٢]، وأنه لابد وأن يكون المعلم معصوماً[٥٣] ، ولكن معلمنا المعصوم[٥٤] هو محمد صلى الله عليه وسلم[٥٥] فإذا[٥٦] قالوا (هو ميت) فنقول (ومعلمكم[٥٧] غائب) فإذا[٥٨] قالوا (معلمنا[٥٩] قد علم الدعاة وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم[٦٠] إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل) فنقول (ومعلمنا[٦١] قد علم الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم.

---

[٥١] ت وط: المخالف.

[٥٢] ط: إلى معلم.

[٥٣] القول بعصمة الإمام هو مذهب جميع فرق الشيعة، أما مذهب أهل السنة فإن العصمة لا تكون إلا لنبي.

[٥٤] المعصوم ساقطة من ت.

[٥٥] ط: عليه السلام.

[٥٦] ت: فإن.

[٥٧] ت: فمعلمكم.

[٥٨] ت: فإن.

[٥٩] ط: ومعلمنا.

[٦٠] ت: رجعتهم.

[٦١] ت: معلمنا.

إذ قال الله تعالى[٦٢] :

ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى

(المائدة: ٣)[٦٣]

وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر[٦٤] غيبته). فإن قيل[٦٥] (كيف تحكمون[٦٦] في ما لم تسمعوه[٦٧] ؟ أبالنص[٦٨] ولم تسمعوه[٦٩]، أم[٧٠] بالاجتهاد والرأي وهو مَظِنَّةُ الخلاف ؟) فنقول نفعل[٧١] ما فعله معاذ[٧٢] إذ بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى

---

[٦٢] تعالى ساقطة من ط.

[٦٣] "وأتممت عليكم نعمتي" زيادة في ت وص ع. سورة المائدة أية: ٣.

[٦٤] ت وص ع: يضر.

[٦٥] ط: يبقى أنهم. ت: فإن قيل. وص ع: فبقى قولهم.

[٦٦] ط: يحكمون.

[٦٧] ط: فيما لم يسمعوه، ت: بما لم تسمعوه.

[٦٨] ت وط: بالنص.

[٦٩] ط: ولم يسمعوه. والجملة ساقطة من ت.

[٧٠] أم ساقطة من ت.

[٧١] ط: يفعلون.

[٧٢] هو معاذ بن جبل صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم (توفي سنة ١٧هـ / ٦٣٨م) وهذا الحديث ساقه الإمام الغزالي بنصه في كتابه المنخول (تحقيق محمد هيتو دار الفكر صـ ٣٣١) . روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن بماذا تحكم ؟ فقال: بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد" قال: فبسنة

اليمن، أي نحكم بالنص عند وجود[٧٣] النص ، وبالاجتهاد عند عدمه. بل كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام إلى أقاصي البلاد[٧٤] ، إذ لا يمكنهم[٧٥] أن يحكموا بالنص، فان النصوص[٧٦] المتناهية لا تستوفي[٧٧] الوقائع الغير المتناهية[٧٨] ، ولا يمكنهم الرجوع في كل واقعة إلى بلدة الإمام ، وإلى أن يقطعوا[٧٩] المسافة ويرجعوا فيكون المستفتى قد مات وفات[٨٠] الانتفاع بالرجوع . فمن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق إلا أن يصلى باجتهاده[٨١] ، إذ لو سافر إلى بلدة[٨٢] الإمام ليعرفه القبلة ، فيفوت وقت الصلاة. فإذن[٨٣] جازت الصلاة إلى غير القبلة بناء على

رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "وإن لم تجد"، قال: أجتهد رأيي، فقال: "الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله"، ثم قال الغزالي وقرره (أي الرسول) عليه وأثنى عليه (أي على معاذ) بسببه وهو نص مقطوع به). والحديث رواه أحمد وأبوداود والترمذي ولم يصححه البخاري وقال الترمذي ليس إسناده عندي متصل، وانتصر البعض لصحته.

[٧٣] ط: عند وجوده.

[٧٤] ط: أقاصي الشرق.

[٧٥] ط وص ع: إذ لا يمكنه أن يحكم، وت: إذ لا يمكنهم أن يحكموا.

[٧٦] ط: وأن النصوص، وت: والنصوص.

[٧٧] ص ع: لا تستوعب.

[٧٨] هذه قاعدة أصولية تتعلق بمفهوم الاجتهاد وحدوده، فالشريعة لم تنص على حكم كل جزئية أو حادثة بعينها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعداداً من الوقائع لا حصر لها. (الشاطبي. الموافقات، ج ٤ ، ص ٦٦).

[٧٩] ت وط: يقطع ويرجع.

[٨٠] ت: والانتفاع بالرجوع قد فات.

[٨١] ط: باجتهاده.

[٨٢] ط: إذ لو سافر إلى بلد الإمام. وص وع: إذ لو سافر إلى بلدة الإمام لمعرفة القبلة. ت: أو يسافر إلى بلدة الإمام ليعرفه القبلة.

[٨٣] ط: فإن. وت: فإذا.

الظن. ويقال[٨٤] أن المخطئ في الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب[٨٥] أجران، فكذلك في جميع المجتهدات ، وكذلك أمر صرف الزكاة إلى الفقير ، وربما يحسبه[٨٦] فقيراً باجتهاده[٨٧] وهو غني باطناً بإخفائه ماله[٨٨]، فلا يكون[٨٩] مؤاخذاً به وإن أخطأ ، لأنه لم يؤاخذ إلا بموجب ظنه. فإن قال: ظنُ[٩٠] مخالفه كظنه) فأقول : (هو[٩١] مأمور باتباع ظن نفسه ، كالمجتهد في القبلة يتبع ظنه[٩٢] وإن خالفه غيره) فإن قال[٩٣]: (فالمقلد يتبع الشافعي أم أبا حنيفة[٩٤] (رحمهما الله أم غيرهما) فأقول :

---

[٨٤] ت: وقال عليه السلام.

[٨٥] ت: والمصيب له أجران. ط: والمصيب.

[٨٦] ط: وربما يظنه. وص ع: فربما يظنه.

[٨٧] ت: باعتقاده.

[٨٨] ط: مالها.

[٨٩] ط: ولا يكون.

[٩٠] ط: ظنه. ت وص وع: كظنه.

[٩١] هو ساقطة من ت.

[٩٢] نسخة عبدالحليم محمود ظن نفسه.

[٩٣] ت: فإن قيل.

[٩٤] ط: يتبع الشافعي أو أبا حنيفة، ص وع: يتبع الشافعي وأبا حنيفة. والشافعي هو محمد بن إدريس صاحب المذهب المشهور (١٥٠هـ- ٢٠٤هـ) (٧٦٧م - ٨١٩م) وهو صاحب المذهب الفقهي المعروف الذي يحويه كتابه الأم وهو رائد من رواد أصول الفقه كما أنه علم في كثرة التصنيف والتوليد وله شعر كثير في الحكمة والعبادة والزهد. وأبو حنيفة. هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠هـ - ١٥٠هـ / ٦٩٩م - ٧٦٧م) صاحب المذهب المعروف به وهو علم في الورع والتقوى والعبادة والزهد كذلك، ويتميز فقهه بالرأي.

فالمقلد في القبلة عند الاشتباه ، إذا اختلف عليه المجتهدون ، كيف يصنع ؟، فأقول[٩٥] : له مع نفسه اجتهاد في معرفة الأفضل الأعلم بدلائل القبلة[٩٦] ، فيتبع ذلك الاجتهاد ؛ فكذلك في المذاهب، ورد الخلق[٩٧] إلى الاجتهاد ضرورة الأنبياء والأئمة مع العلم[٩٨] بأنهم[٩٩] قد يخطئون ، بل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[١٠٠]: (أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر)[١٠١] أي أنا أحكم بغالب الظن الحاصل من قول الشهود ، وربما أخطأوا[١٠٢] فيه. فلا سبيل[١٠٣] إلى الأمن من الخطأ للأنبياء في مثل هذه المجتهدات فكيف يطمع في ذلك غيرهم؟[١٠٤]

---

[٩٥] ط: فنقول له. وص ع: فسيقول له.

[٩٦] ط: بدليل.

[٩٧] ص ع: فرد.

[٩٨] "مع العلم" ساقطة من ت.

[٩٩] ت: لأنهم يخطئون.

[١٠٠] ط: قال النبي عليه السلام.

[١٠١] قال الحافظ العراقي والمزني "ليس بحديث". ونلفت النظر هنا إلى أنه مما أخذ على الإمام الغزالي استشهاده بالأحاديث الضعيفة وقد اعتذر هو عن ذلك بأن بضاعته في الحديث مزجاة وقد نقل الإمام الملا علي القاري الحنفي (ت ١٠١٤هـ) بأن الإمام الغزالي مات وصحيح البخاري على صدره أمارة على أنه اهتم بدارسة الحديث في أخريات حياته (انظر مقدمة القاري على كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة بيروت دار الكتب العلمية صـ ١٥).

[١٠٢] ت وط: أخطأ.

[١٠٣] ص ع: ولا سبيل.

[١٠٤] ط: فكيف يطمع غيرهم ذلك. ت: فكيف يطمع في ذلك غيرهم. ص وع: فكيف يطمع في ذلك.

ولهم هاهنا سؤالان : أحدهما قولهم هذا وإن صح في المجتهدات فلا يصح في قواعد العقائد ، إذ المخطئ فيه غير معذور ، فكيف السبيل إليه ؟ فأقول : (قواعد العقائد ، يشتمل عليها الكتاب والسنة ؛ وما وراء ذلك من التفصيل المتنازع[١٠٥] فيه ، يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم.[١٠٦] وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، وهي خمسة ذكرتها في كتاب (القسطاس المستقيم)[١٠٧] فإن قال : (خصومك

---

[١٠٥] ص و ع: والمتنازع فيه.

[١٠٦] القسطاس من قسطس أي وزن بالعدل والقسطاس هو ميزان العدل، أيّ ميزان كان من موازين الدراهم وغيرها ويعبر بالقسطاس، وبالميزان عن العدالة، قال الله تعالى في سورة الإسراء آية ٣٥: "وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم"، وقوله تعالى في نفس السورة آية ١٨٢: "ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم"، والقسط هو النصيب المقسوم بالعدل، يقول تعالى: "ليجزئ الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط" (يونس: ٤) "وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان" (الرحمن: ٩) والقَسْطُ هو أن يأخذ المرء قسط هو نصيب غيره، وذلك جور، والإقِساط أن يعطِي قسط غيره وذلك إنصاف، لذلك يقال قسط الرجل إذا جار، وأقسط إذا عدل. (المرجع الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٧٠، وابن منظور ، لسان العرب، جـ ٦، ص ١٦٧).

[١٠٧] كتاب القسطاس المستقيم الذي يحيل عليه الإمام الغزالي هو أقرب إلى الرسالة في حجمه، منه إلى الكتاب، وذلك لأنه يقع في إحدى وثلاثين صفحة من القطع فوق المتوسط، وقد أخذ الإمام الغزالي عنوان كتابه هذا من القرآن الكريم كما هو واضح من الآيات السابقة، وبالتالي فإنه قد استعمل الكلمة - أعني القسطاس المستقيم في قياس أو تقويم العلم وبيان حقيقة المعرفة، ولذلك فإنه قد وضع هذا العنوان الفرعي "ميزان حقيقة المعرفة" على رأس توطئة الكتاب. وقبل أن نعرض

الموازين التي أشار إليها حجة الإسلام ينبغي أن نذكر أنه من خلال الدراسة المقارنة بين كتابي "المنقذ من الضلال" و"القسطاس المستقيم" يتبين لنا أن هذين الكتابين قد وضعا في فترة زمنية جد متقاربة وفي ظروف جد متشابهة إلا أن كتاب "القسطاس المستقيم" كان سابقا في التأليف على كتاب المنقذ من الضلال لذلك فإننا نلاحظ كثيرا من المصطلحات والصور والأمثلة تتكرر في الكتابين. وتوجه الكلام إلى فرقة التعليمية يعتبر قاسماً مشتركا بين الكتابين إلا أنه ينبغي أن يكون واضحاً أنه على الرغم من اتحاد الموضوع تقريبا بين الكتابين فإن الإمام الغزالي يضيف الجديد كعادته سواء في الأسلوب وطريقة الخطاب أو في منهج الكتابة أو الصور والأفكار أو الدليل والاستنتاج. يقول الإمام الغزالي في مقدمة القسطاس المستقيم: "إخواني هل فيكم من يعرني سمعه لأحدثه بشيء من أسماري، فقد استقبلني في أسفاري رفيق من رفقاء أهل التعليم وغافصني (أي أخذني على غرة ومفاجأة من غفص مغافصة وغفاصاً، لسان العرب جـ ٧ ص ٦٠) بالسؤال والجدال مغافصة من يتحدى باليد البيضاء والحجة الغراء وقال لي: أراك تدعي كمال المعرفة فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس ولأجله ثار الخلاف بين الناس؟ أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم المعلم؟ وما أراك تحرص على طلبه فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحشى الله أن أعتصم به فإنه ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن (أي الصوفية أو المتكلمة) أن ذلك ميزان المعرفة. فأسال الله تعالى أن يكفيني شره عن الدين، فإنه لدين صديق جاهل، وهو شر من عدو عاقل، ولو رزق سعادة مذهب أهل التعليم، لتعلم أولا الجدال من القرآن الكريم حيث قال تعالى: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل: ١٢٥). ويستمر الغزالي قائلا: وأعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم، وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة إن غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير. وإن المجادلة إن أُستعملت مع أهل الحكمة اشمئزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع باللبن الآدمي؛ وإن من استعمل الجدال من أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن كان كمن

يخالفونك في ذلك الميزان) فأقول : لا يتصور[١٠٨] أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه ، إذ لا يخالف فيه أهل التعليم ، لأني استخرجته من القرآن وتعلمته منه ، ولا يخالف فيه أهل المنطق

غذى البدوي بخبز البر (الشعير) وهو لم يألف إلا التمر أو (غذى) البلدي بالتمر وهو لم يألف إلى البر..." (مجموعة رسائل الغزالي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦م، ص ١٨١). هذا النص يظهر بوضوح العلاقة بين "المنقذ من الضلال" و"القسطاس المستقيم" وقرب شدة الجوار بينهما.
أما عن الموازين الخمسة التي أشار إليها الإمام الغزالي وهي موازين روحانية معرفية فهي بإيجاز : ١- التلازم، ٢- التعاند،٣- الأكبر، ٤- الأوسط، ٥- الأصغر وقد استخلصها الإمام الغزالي من القرآن الكريم، الميزان الأكبر والأوسط أخذه من قصة إبراهيم عليه السلام كما وردت في الآيات البقرة: ٢٥٨، والأنعام: ٨٣ و٧٦، والميزان الأصغر أخذه من تعليم الله لمحمد صلى الله عليه وسلم من القرآن كما ورد في سور الأنعام: ٩١، وميزان التلازم أخذه من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء: ٢٢) وأيضاً الإسراء: ٤٢، الأنبياء: ٩٩، وميزان التعاند أخذه من قول الله في سورة سبأ "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" سبأ: ٢٤، يقول الإمام الغزالي: أن الله أنزل هذه الموازين الخمسة في كتابه وعلى أنبيائه وأن من تعلم "من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووزن بميزان الله فقد أهتدى، ومن ضل عنها إلى الرأي والقياس، فقد ضل وتردى" ثم قال: إن هذه "الموازين تعرف أيضاً بالتعليم، ولكن من إمام الأمة محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب صلى الله عليه وسلم، فإني وإن كنت لا أراه فإني أسمع تعليمه الذي تواتر إلى تواتر لا أشك فيه، وإنما تعليمه القرآن وبيان صدق موازين القرآن معلوم من نفس القرآن". (انظر مجموعة رسائل الغزالي، ص ١٨٢-١٨٨).

[١٠٨] ص ع: ولا يتصور.

لأنه موافق لما شرطوه في المنطق[١٠٩] غير مخالف له ؛ ولا يخالف فيه المتكلم لأنه موافق لما يذكره في أدلة النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات.) فإن قال (فإن كان في يدك مثل هذا الميزان فلم لا ترفع الخلاف بين الخلق ؟) ، فأقول : (لو أصغوا إليّ لرفعت الخلاف بينهم ؛ وذكرت طريق رفع الخلاف في كتاب (القسطاس المستقيم) فتأمله لتعلم أنه حق وأنه[١١٠] يرفع الخلاف قطعاً لو أصغوا ، ولا يصغون إليَّ[١١١] بأجمعهم ! بل قد أصغى إليَّ طائفة منهم[١١٢] فرفعت الخلاف بينهم. وإمامك يريد رفع الخلاف بينهم مع عدم[١١٣] إصغائهم ، فلم لم يُرْفع الخلاف[١١٤] إلى الآن ؟ ولمَ لمْ يرفع علي[١١٥] رضي

---

[١٠٩] ص ع: وغير. وواضح من هذا الكلام أن موازين الإمام الغزالي هي نفس موازين المناطقة أو الكلاميين والاختلاف في الأسماء وعلى أي حال هي مأخوذة من كتاب الله.

[١١٠] ت: فإنه. وط: وإنه يرتفع: ص ع: وأنه يرفع. (انظر مثل هذا الكلام في كتاب القسطاس المستقيم ص ٢٠٠، ٢٠٢.

[١١١] ط وص ع: إليه.

[١١٢] منهم، زيادة من ت.

[١١٣] ت: مع عدم مكررة.

[١١٤] الخلاف: ساقطة من ط وص ع.

[١١٥] ط وص ع: ولما لم يرفع علي رضى الله عنه. ت: بل علي كرم الله وجه. وفي كتاب القسطاس المستقيم (ص ٢٠٢) وردت هذه الفقرة المشابهة) "وليت شعري رئيس الأمة علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما سبب رفع الاختلافات بين الخلق (أو) سَبَب تأسيس اختلافات لا تنقطع". كلمة (أو) التي وضعناها بين قوسين زيادة على نص الغزالي تشوش المعنى ونعتقد أنها خطأ مطبعي.

الله عنه وهو رأسَ الأئمة ؟ أو يدّعــــي أنــه[116] يقــدر علـــى حمـــل كافتهم على الإصغاء قهراً ، فلمَ لمْ يحملـــهم إلـــى الآن ؟ ولأي يـــوم أجله[117]؟ وهل حصـــل[118] بيـــن الخلـــق بســـبب دعوتـــه إلا زيـــادة خلاف وزيـــادة مخـــالف ؟[119] نعـــم ! كـــان يخشـــى مـــن الخـــلاف نوعا[120] من الضـــــرر *لا ينتـــهي إلا بســـفك الدمـــاء ، وتخريـــب البـــلاد*[121] وإيتـــام الأولاد ، وقطـــع الطـــرق ، والإغـــارة علــــى الأموال. وقد حدث في العالم من بركـــات رفعكـــم[122] الخـــلاف مـــن الخلاف ما لم يكن بمثله عهد. فـــإن قـــال : (ادعيـــت أنـــك ترفـــع الخلاف بين الخلق ولكـــن المتحـــير بيـــن المذاهـــب المتفرقـــة[123] ، والاختلافات المتقابلة ، لم يلزمـــه الإصغـــاء إليـــك دون خصمـــك ، ولك خصوم يخالفونك[124] ، ولا فـــرق بينـــك وبيـــن خصومـــك.[125])

---

[116] ت: لم يقتدر على ذلك، أو يدعى أنه يقتدر على حمل، ط وص ع: ويدعي أنه يقدر على حمل.

[117] ت وط: أجلت.

[118] ت: وهل فصل. وط: وهو حصل. وص ع: وهل حصل.

[119] ط: مخالفة.

[120] ط: نوع.

[121] ما بين النجمتين مأخوذة من ط باستثناء لفظة البلاد فإنها كتبت الديـــار. ت: أن ينتهي إلى سفك الدماء وتخريب البلاد. وص ع: لا ينتـــهي إلـــى ســـفك الدمـــاء وتخريب البلاد.

[122] ت: رفعهم الخلاف ما لم يكن مثله عهد.

[123] ط وص وع: المتعارضة.

[124] ت وص وع: وأكثر الخصوم.

وهذا هو سؤالهم الثـــاني ، فـأقول[١٢٦] : هــذا أولا ينقلــب عليــك ، فإنك إذا دعوت هذا المتحــير[١٢٧] إلــى نفســك ، فيقــول المتحــير ، لما[١٢٨] صرت أولىَ من مخاليفك ، وأكثر أهـــل العلــم[١٢٩] يخــالفونك ؟ فليــت شــعري ! بمــاذا تجيــب؟ أتجيــب بــأن تقــول : إمــامي منصوص عليه ؟ فمن[١٣٠] يصدقك فــي دعــوى النــص ، وهــو لــم يسمع النص[١٣١] من الرسول ؟ وإنما ســمع[١٣٢] دعــواك مــع تطــابق أهل العلم[١٣٣] على اختراعك وتكذيبك. ثم هب أنــه ســلم لــك النــص ، فإذا كان[١٣٤] متحيرا فــي أصــل النبــوة ، فقــال هــب أن إمــامك يستدل[١٣٥] بمعجــزة عيســى عليــه الســلام فيقــول : الدليــل علــى صدقي أنى أحيى أباك ، فأحيــاه ، فنــاطقني بأنــه محــق ، فبمــاذا أعلم صدقه[١٣٦] ؟ ولم يعلــم[١٣٧] كافــة الخلــق صدق عيســى عليــه

---

[١٢٥] ت وص وع: وبينهم.

[١٢٦] ت: فنقول أولا هذا ينقلب عليك. وط: فأقول هذا أولاً ينقلب عليك. وهــو مــا اخترناه.. ص وع: وهذا أولا ينقلب عليك.

[١٢٧] ط: التحير.

[١٢٨] ص ع: بم.

[١٢٩] ط: العالم.

[١٣٠] ط: فمتى. ت: فهل.

[١٣١] "النص" ساقطة من ت.

[١٣٢] ط وص ع: يسمع، وما أثبتناه من ت.

[١٣٣] أهل ساقطة من ت. والعالم بدلا من العلم في ط وت.

[١٣٤] ص ع: فإن.

[١٣٥] ت: يستدل على قوله.

[١٣٦] ط: أنه صدق.

السلام بهذه المعجزة ، بل عليه من الأسئلة المشكلة ما لا يدفع إلا بطريق[١٣٨] النظر العقلي ؛ والنظر العقلي لا يوثق به عندك ، ولا يعرف دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر والتميز بينه وبين المعجزة[١٣٩] ، وما لم يعرف أن الله لا يضل عباده ـ وسؤال الإضلال وعسر[١٤٠] تحرير الجواب عنه مشهور ـ فبماذا تدفع[١٤١] جميع ذلك ؟ ولم يكن أمامك أولى بالمتابعة[١٤٢] من مخالفة ! فيرجع إلى الأدلة النظرية[١٤٣] التي ينكرها ، وخصمه[١٤٤] يدلي بمثل تلك الأدلة وأوضح منها . وهذا السؤال قد انقلب عليهم انقلاباً عظيماً ، لو اجتمع أولهم وآخرهم على أن يجيبوا عنه[١٤٥] جواباً لم يقدروا عليه.

وإنما نشأ الفساد من جماعة من الضعفة لما ناظروهم[١٤٦] ، فلم يشتغلوا بالقلب ، بل بالجواب. وذلك مما[١٤٧] يطول فيه

---

[١٣٧] ت: ولم يعرف.

[١٣٨] ط وص ع: بدقيق.

[١٣٩] ط: وبينه وبينه.

[١٤٠] ط: وعسر الجواب. وت: وتحرير الجواب.

[١٤١] ت: تعرف. وط: يدفع. وص وع: تدفع.

[١٤٢] ت: بالمتابعة أولى.

[١٤٣] ت: الأدلة النظرية التي تنكرها.

[١٤٤] ت: وخصمك.

[١٤٥] ط: أن يخبر عنه. وت: على أن يحرروا عنه.

[١٤٦] ت: الضعفاء لما ناظروهم. لما مأخوذة من ت.

الكلام ، وما[١٤٨] لا يسبق سريعاً إلى الأفهام ، فلا يصلح للإفحام. فإن قال قائل : (فهذا هو القلب[١٤٩] ، فهل عنه

---

[١٤٧] ت: ما.

[١٤٨] ت وط: ولا يسبق.

[١٤٩] القلب يطلق على عدة معان وهو من قلب يقلب قلباً بمعنى تحويل الشيء عن وجهه، وقلب الشيء حوله ظهراً لبطن، وقلب الأمور بحثها ونظر في خوافيها وعواقبها بحثاً عما يريده. وفي القرآن "وقلبوا لك الأمور" (التوبة: ٤٨). وتقلب في الأمور والبلاد تصرف فيها كيف شاء وفي القرآن العزيز "فلا يغررك تقلبهم في البلاد" (غافر: ٤) معناه فلا يغررك سلامتهم في تصرفهم فيها فإن عاقبتهم الهلاك والدمار.

وتقلب القلب حركته، وخوفه فكأنه يدور أو يتحرك في مكانه من الهلع يقول تعالى في وصف يوم القيامة "تتقلب فيه القلوب والأبصار" (النور: ٣٧) قال الزجاج معناه ترجف وتخف من الجزع والخوف والمنقلب مصير الناس إلى الآخرة، يقول تعالى "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" (الشعراء: ٢٢٧) والقلب مضغة من الفؤاد معلقة بالنياط والقلب هو محل نزول القرآن يقول تعالى: "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين" (الشعراء: ١٩٤-١٩٥). قال الزجاج معناه نزل به جبريل عليه السلام عليك فوعاه قلبك وثبت فيه فلا تنساه أبداً. وقد يطلق القلب ويراد به العقل يقول تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" (ق: ٣٧)، قال الفراء القلب معناه العقل. وقلب كل شيء لبه وخالصه ومحضة وفي الحديث "إن لكل شيء قلباً، وقلب القرآن يس". ورجل قلب أي محض النسب، ففي الحديث "كان علي قريشيًا قلبا" أي خالصا من صميم قريش، وقيل بل معناه كان على فهما فطناً من قوله تعالى "إن في ذلك لذكر لمن كان له قلب". نفس المصدر ٦٨٨. والقلب عند الصوفية لطيفة ربانية في حقيقة الإنسان وتسمى أيضاً النفس الناطقة. والروح باطن القلب والنفس الحيوانية مركبه وهي المُدرِك والعالم من الإنسان والذي به يُخاطب ويعاتب ويكلف. والقلب في

جواب؟) فأقول : (نعم[١٥٠] ! جوابه أن المتحير لو قال : أنا[١٥١] متحير ولم يعين المسألة التي هو متحير فيها ، يقال له : أنت كمريض، يقول : أنا مريض ولا يذكر عين مرضه[١٥٢] ويطلب علاجه) فيقال له (ليس في الوجود علاج للمرض[١٥٣] المطلق، بل لمرض معين[١٥٤] : من صداع أو إسهال[١٥٥] أو غيرهما[١٥٦]) فكذلك المتحير ينبغي أن يعين ما هو متحير فيه ؛ فإن عَيَنَ المسألة عرّفته الحق فيها[١٥٧] بالوزن بالموازين الخمسة ، التي لا يفهمها أحد إلا ويعترف بأنه الميزان الحق ، الذي يوثق به[١٥٨]

الشريعة هو عبارة عن انعدام الحكم لانعدام الدليل، ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة. (انظر التعريفات ص ٢٠٣) إمام الحرمين الجويني - الكافية في الجدل. تحقيق فوقية حسين، القاهرة، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م ص ٢٢٣ وما بعدها، وسعاد الحكيم المعجم الصوفي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٤٠١ هـ-١٩٨١م، ص ٩١٦-٩١٩). ولسان العرب جـ ١، ص ٦٨٥-٦٨٨).

[١٥٠] ت: لهم قبل نعم.

[١٥١] ص ع: لو.

[١٥٢] ص ع: ولا يعين. وما أثبتناه من ت وط. وهي كذلك في مخطوطة طنطاوي.

[١٥٣] ت: المرض. وط: للمريض.

[١٥٤] ط: متعين.

[١٥٥] ط: وإسهال.

[١٥٦] ت وط: أو غيره.

[١٥٧] فيها ساقطة من ت.

[١٥٨] ت وص وع: يوثق بكل.

وبكل ما يوزن به ، فيفـهم الميزان ، ويفـهم منه أيضاً كيفية الوزن[١٥٩] ، كما يفهم متعلم علم[١٦٠] الحساب، نفس الحساب ، وكون الحاسب[١٦١] المعلم عالماً بالحساب وصادقاً فيه. وقد أوضحت ذلك في كتاب (القسطاس المستقيم)[١٦٢] في مقدار عشرين ورقة ؛ فليُتأمل.

وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم ، فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهري)[١٦٣] أولاً ؛ وفي كتاب "حجة الحق"

---

[١٥٩] وط: ويفهم أيضاً منه. وت: ويفهم منه كيفية الوزن.

[١٦٠] علم ساقطة من ت.

[١٦١] ط وص ع: كون المحاسب.

[١٦٢] كتاب ساقطة من ت. وقد تكلمنا عن كتاب القسطاس المستقيم فيما سبق وقلنا أنه يقع في إحدى وثلاثين صفحة وتحديد الإمام الغزالي له بعشرين ورقة أي أربعين صفحة يعني أنه وصل إلينا كاملاً.

[١٦٣] كتاب المستظهري هو نفسه كتاب *فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية*. ونشر منه جولد زهير جزءاً كبيراً مع مقدمة ودراسة باللغة الألمانية. ونشر في لندن عام ١٩١٦ النص العربي لهذا الكتاب. وتوجد منه نسخة خطية ناقصة في مكتبة الشيخ أحمد عبيد بدمشق، كما ذكرا جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتيهما للمنقذ، ص ٥٥. ويوجد مخطوط في مكتبة المتحف البريطاني برقم ٧٧٨٢ شرقي بعنوان "كتاب فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية". وقد أشار السبكي في الطبقات إلى كتاب "المستظهري في الرد على الباطنية" (جـ ٤ ص ١١٦) وهو يختلف عما ذكره الغزالي في المنقذ بعنوان "المستظهري". واكتفى ابن العماد بتسمية هذا الكتاب الرد على الباطنية، (شذرات الذهب جـ ٤، ١٣)، كما أشار السخاوي (ت: ٩٠٢ هـ) إلى كتاب فضائح الباطنية، وذمه، (انظر السخاوي:

ثانيا؛ وهو جواب كلام لهم عرض علي ببغداد[١٦٤]، وفي كتاب (مفصل الخلاف) الذي هو اثنا عشرة فصلا ، ثالثا وهو جواب كلام عرض علي بهمدان؛ وفي كتاب "الدرج" المرقوم بالجداول". رابعا ، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي بطوس[١٦٥] ؛ وفي كتاب (القسطاس[١٦٦]). خامسا ، وهو كتاب

الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، القاهرة، ١٣٤٩ ص ٤٩-٥٠)، قام المستشرق الأسباني أسين بلاثيوث بترجمة عدة نصوص من كتاب فضائح الباطنية (ونشر في مدريد ١٩٢٦).

[١٦٤] كتاب حجة الحق ورد ذكره في الطبقات العلية (رقم ٦٠) بهذا العنوان "كتاب حجة الحق في توجيه الأسئلة على الأئمة" وأشار إليه السبكي في الطبقات (جـ ٤، ص ١١٦) والمرتضى الزبيدي برقم (٢٥)، ومفتاح السعادة برقم (٣٥)، وأشار إليه الإمام الغزالي أيضاً في جواهر القرآن، القاهرة ١٩٣٣، ص ٢١. ونذكر في هذه القرينة أن للإمام الغزالي كتاباً أخر عن الباطنية هو بعنوان "قواصم الباطنية" وردت الإشارة إليه في جواهر القرآن ص ٦٦. وذكره السخاوي في الإعلان تحت عنوان القواصم في الرد على شبه الباطنية. (انظر عبدالرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت: ١٩٧٧، ص ٨٢-٨٦).

[١٦٥] هذه الكتب الثلاثة (كتاب *الجدول المرقوم بالدرج*" و "*مفصل الخلاف*" و "حجة *الحق*")، لم نستطيع العثور عليها، ويبدو أنها مفقودة. ومن الممكن أن يكون الغزالي قد ضمنها بعض كتبه الأخرى.

[١٦٦] هو نفسه كتاب القسطاس المستقيم المشار إليه آنفا.

مستقل بنفسه[١٦٧] مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم[١٦٨] لمن أحاط به.

بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شئ من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل هم مع عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام ، طالما جاريناهم[١٦٩] فصدقناهم في الحاجة إلى التعليم ، وإلى المعلم المعصوم ، وأنه الذي عينوه؛ ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه[١٧٠] من هذا المعصوم وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها ! فلما[١٧١] عجزوا أحالوا على الإمام الغائب ، وقالوا[١٧٢] : (إنه[١٧٣] لابد من السفر إليه). والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم[١٧٤] وفي التبجح[١٧٥] بالظفر به ، ولم يتعلموا منه

---

[١٦٧] بنفسه ساقطة من ط وص وع.

[١٦٨] المعصوم ساقطة من ت.

[١٦٩] ط: جربناهم. وت: حادثناهم.

[١٧٠] ط: تعلموا.

[١٧١] ت: ولما.

[١٧٢] وقالوا ساقطة من ط.

[١٧٣] "إنه" ساقطة من ت.

[١٧٤] ت: العلم.

[١٧٥] تبجح بالشيء أي فخر أو افتخر به، ويقال: فلان تبجح علينا، وتمجح إذا كان يهزي بالشيء إعجاباً، وفلان يتبجح أي يفتخر ويبهاي بشيء ما، وقيل معناه يتعظم، قال الراعي:

وما الفقر عن أرض العشيرة ساقنا إليك ولكنا بقرباك نبجح

(لسان العرب جـ ٢، ص ٤٠٦)

شيئاً أصلاً ، كالمتضمخ[١٧٦] بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخاً بالخبائث.

ومنهم من ادعى شيئاً من علمهم ، فكان[١٧٧] حاصل ما ذكره[١٧٨] شيئاً من ركيك[١٧٩] فلسفة فيثاغورث[١٨٠] وهو رجل من قدماء الأوائل ، ومذهبه أرك مذاهب الفلاسفة ، وقد رد عليه أرسطاطاليس ، بل استرك كلامه واسترذله ، وهو المحكي في كتاب (إخوان الصفا)[١٨١] وهو على التحقيق حشو الفلسفة.[١٨٢]

فالعجب مما يتعب طول عمره[١٨٣] في طلب العلم ثم يقنع بمثل ذلك العلم الركيك المستغث[١٨٤] ، ويظن بأنه ظفر بأقصى مقاصد العلوم ! فهؤلاء أيضاً جربناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم ؛ فرجع حاصلهم إلى

---

[١٧٦] المتضمخ كالمتلصخ وزناً ومعنى.

[١٧٧] ت وط: وكان.

[١٧٨] حاصل ما ذكره ط: يذكره.

[١٧٩] من ركيك ساقطة من ص وع.

[١٨٠] فيلسوف ورياضي يوناني قديم، تقوم نظريته الفلسفية على أساس الأعداد إذ يعتقد أن الماهية متركبة من الأعداد وأن الحياة كلها أعداد مركبة (الشهرستاني الملل والنحل جـ٤ صـ٥١)

[١٨١] انظر رسائل إخوان الصفا جـ٣، ص ١٩٩-٢٠٩

[١٨٢] الحشو من الكلام الفضل والزيادة، الذي لا يعتد به ولا يعتمد عليه، والحشو من الناس الذين لا يعتد بهم، وحُشوة الناس رُذَالَتُهم، وحشو الأرض ما فيها من الحشائش والدغل. (لسان العرب، جـ ١٤، ص ١٨٠).

[١٨٣] ط وص ع: العمر.

[١٨٤] ت: المتشغب.

استدراج العلوم ، وضعفاء العقول[١٨٥] ببيان الحاجة إلى المعلم ، ومجادلتهم في إنكارهم[١٨٦] الحاجة إلى التعليم بكلام قوي مفحم ، حتى إذا ساعدهم على الحاجة إلى المعلم مساعد، وقال (هات علمه وأفدنا من تعليمه)، وقف وقال: (الآن إذ[١٨٧] سلمت لي هذا فاطلبه ، فإنما غرضي هذا القدر فقط) إذ علم أنه لو زاد على ذلك لافتضح ولعجز عن حل أدنى الاشكالات[١٨٨] ، بل عجز عن[١٨٩] فهمه ، فضلاً عن جوابه .

فهذا[١٩٠] حقيقة حالهم *على ما أخبرني نقلتهم*[١٩١] **فاخبُرهم تَقْلُهم**[١٩٢] فلما خَبَرناهم[١٩٣] نفضنا اليد عنهم أيضاً.

.

---

[١٨٥] ط: وضعفي.

[١٨٦] ت: في إنكار.

[١٨٧] ط وص ع: إذا.

[١٨٨] ت: المشكلات.

[١٨٩] عن ساقطة من ط.

[١٩٠] ص ع: فهذه.

[١٩١] ما بين النجمتين زيادة من ت.

[١٩٢] : فاخبر تعلمهم هذه العبارة البليغة من كلام الإمام علي، وينسبها البعض إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإلى أبي الدرداء، وأصل العبارة (أخبر تقله)، بمعنى إذا أعجبك ظاهر الشخص أو الشيء فاختبره فربما وجدت فيه ما لا يسرك فتكرهه. (انظر نهج البلاغة بتحقيق الإمام محمد عبده، ط بيروت، دار المعرفة، جـ ٤، ص ١٠١)

[١٩٣] ت: فلما جربناهم قبضنا اليد عنهم.

٤ ــ القول[١] في طرق الصوفية

ثم إني لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي[٢] على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم[٣] إنما تتم[٤] بعمل وعلم ؛ وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله عز وجل[٥] وتحليته بذكر الله عز وجل[٦].

وكان العلم أيسر عليّ[٧] من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل : (قوت القلوب) لأبى طالب المكي[٨] رحمه الله ،

---

[١] ت: العنوان مطموس. وط: القول في طريقة الصوفية. "القول في" ساقطة من ص ع.
[٢] ط: همتي.
[٣] ط: طريقهم.
[٤] ت: يتم.
[٥] ط وص وع: عز وجل ساقطة من ط وص وع.
[٦] عز وجل زيادة من ت.
[٧] ط: علي أيسر.
[٨] أبو طالب المكي: هو محمد بن علي بن عطية الحارثي الواعظ المكي، نشأ وترعرع في مكة المكرمة ثم ذهب بعد ذلك إلى البصرة ثم تحول عنها إلى بغداد وعاش بها حتى توفي رحمه الله عام ٣٨٦ هـ - ٩٩٦م. والعنوان الكامل الذي يشير إليه الغزالي هو **"قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد.** مطبوع بدون تحقيق (مكتبة القاهرة ١٩٦٤، في مجلد ضخم). والكتاب يعتبر خزانة في الوعظ والمأثورات الصوفية، وقد أفاد منه الإمام الغزالي كثيراً كما يفهم من كلامه وكما يثبت من نصوص كتبه عند المقارنة وبالذات كتابه إحياء علوم الدين. وقد توسع الإمام ابن تيمية في العبارة عندما قرر أن أكثر مادة الغزالي في التصوف مأخوذ من الشيخ أبي طالب المكي، وأن عامة كلامه من المنجيات مأخوذة من كتاب صاحب قوت القلوب، وابن تيمية يفضل الشيخ أبا طالب على أبي حامد الغزالي (انظر الفتاوى: جـ ٥، ص ١٠٧)، وحول أبي

وكتب (الحارث المحاسبي)[٩] ، والمتفرقات[١٠] المأثورة عن الجنيد[١١] والشبلي[١٢] وأبى يزيد البسطامي[١٣] *قدس الله أرواحهم*[١٤] وغير ذلك[١٥]

طالب المكي انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٥٧ هـ-١٩٣٩م)، المنتظم جـ ٧، ص ١٨٩-١٩٠، ابن خلكان: وفيات الأعيان تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٣٧٦هـ، جـ ١، ص ٦٢٢

[٩] سبقت ترجمته.

[١٠] ط: المفرقات.

[١١] الجنيد: أبو القاسم الجنيد بن محمد يعرف بسيد الطائفة وإمامها، كان أبوه يبيع الزجاج وكان هو خزازاً أي يبيع الخز وهو نوع من الثياب، أصله من نهاوند إلا أن مولده ومنشأه ببغداد، كان فقيهاً على مذهب أبي ثور، جلس للإفتاء في حلقة أستاذه وبحضرته وهو ابن عشرين سنة، خاله السري السقطي من كبار رجال التصوف أيضاً وقد صحبه وأخذ عنه، كما صحب الحارث المحاسبي ومحمد بن على القصاب.

كان واسع العلم متضلعاً في المعرفة ممعنا في سلوك طريق التصوف، ورعا تقيا له مجاهدات واضحة في تهذيب النفس؛ بلغ الرتبة العالية في العلم والحال معاً.

عن جعفر الخلدي قال: قال الجنيد ذات يوم: ما أخرج الله إلى الأرض علماً وجعل للخلق إليه سبيلاً. إلا وقد جعل لي فيه حظاً ونصيباً. وقال عنه أيضاً: لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبي القاسم الجنيد.

قال الجنيد: الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل، إلا على المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين لسنته، كما قال الله عز وجل: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" وعن أبي محمد المرتعش قال: قال الجنيد: كنت بين يدي سرى السقطي ألعب، وأنا ابن سبع سنين، وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر فقال لي: يا غلام ما الشكر؟ فقلت: ألا تعصي الله بنعمه. فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك. قال الجنيد: فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري لي. وقال: لقد مشى رجال باليقين على الماء، ومات بالغطس أفضل منهم يقيناً، وقال: فتح كل باب وكل علم نفيس بذل مجهود، وقال: أضر ما على أهل الديانات الدعاوى: "احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً" "المروءة احتمال زلل الإخوان (أي تحملهم إذا أخطأوا)" الإنسان لا يعاب لما في طبعه إنما يعاب إذا فعل ما ينافي طبعه، وسأله رجل كيف الطريق إلى الله؟ فقال: توبة تحل الإصرار، وخوف يزيل الغرة (الغفلة)، ورجاء مزعج (أي دافع) إلى طريق الخيرات ومراقبة الله في خواطر القلوب"، وخواطر القلوب ما يرد عليها أفكار أو يتمثل لها من أفعال.

وقيل للجنيد علام يتأسف المحب؟ فقال: "على زمان بسط أورث قبضا، أو زمان أنسئ أورث وحشة، وأنشأ يقول:

قد كان لي مشرب يصفو برؤيتكم فكدرته يد الأيام حين صفا

ظل الإمام الجنيد عاملا لله مستقيما مع الله حتى أتاه اليقين. قال الجنيد: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة".

حدث أبو القياس بن عطاء أنه دخل على الجنيد وهو في النزع الأخير، فسلم عليه، فلم يرد عليه. ثم رد عليه بعد ساعة وقال: اعذرني فإني كنت في وردي ثم حول وجهه: إلى القبلة فكبر ومات رحمه الله.

وقال أبو محمد الحريري: كنت واقفا على رأس الجنيد في وقت وفاته وكان يوم جمعة،وهو يقرأ القرآن فقلت: يا أبا القاسم ارفق بنفسك. فقال: يا أبا محمد ما رأيت أحدا أحوج إليه مني في هذا الوقت، وهو ذا تطوى صحيفتي".

وكانت وفاته في شهر شوال سنة ثمان وتسعين ومائتين. وقيل سبع وتسعين. (صفة الصفوة- جـ١ ص ٤٤٤-٤٤٨ حلية الأولياء جـ١٠ ص ٢٥٥، الرسالة القشيرين ص ١٨، ١٩، الشعراني، الطبقات الكبرى ص ٧٢ و ٧٣.

حكي أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يدفن معه جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل له: ولما ذلك، فقال: أحببت أن لا يراني الله تعالى وقد تركت شيئا منسوبا إلي وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهر الناس.

[١٢] **أبو بكر الشبلي:** من أهل المكانة والتمكين بين رجال التصوف اختلف في اسمه فقيل: دلف بن جعفر وقيل دلف حجدر وقيل غير ذلك، صحت توبته في مجلس خير النساج، بغدادي المولد والمنشأ صحب الجنيد ومن كان في عصره من كبار طبقة أهل الطريق، وكان شيخ وقته حالا وعلما، كثير المجاهدة دائم الترقي في سلم العلم والعمل. اعتزل وظيفته من أجل العبادة والتفرغ لله تعالى بالكلية كان إذا دخل شهر رمضان جد (اجتهد) فوق جد من عاصره ويقول: "شهر عظمه ربي فأنا أول من يعظمه".

وكان يقول: خلف أبي ستين ألف دينار سوى الضياع فأنفقت الكل وقعدت مع الفقراء.

من مأثوراته أنه سئل بحضرة الحسين بن أحمد الصفار: أي شيء أعجب؟ قال: قلب عرف ربه ثم عصاه.

وعن أبي الحسن علي بن المثنى التميمي قال: دخلت على أبي بكر الشبلي داره وهو يلهج ويقول:

على بعدك لا يصبر من عادته القرب

ولا يقوى علـى هجـ رك من تيمه الحب
فإن لَمْ تَـرَكَ العينُ فقد أبْصَرك القلبُ

وسمعه الآملي يقول: مجاهدة النفس بالنفس أفضل من مجاهدة الغير بالنفس.
وسمعه الصفار وهو يذم الدنيا وأهلها فيقول: يا من باع كل شيء. وأشترى لا شيء بكل شيء. ومن أقواله: العارف سيار إلى الله عز وجل غير واقف، "مكر بك (أي الله) في إحسانه فتناسيت، وأمهلك في غيك فتماديت، وأسقطك من عينه فما دريت ولا باليت". "ليت شعري ما اسمي عندك غبراً يا علام الغيوب؟ وما أنت صانع في ذنوبي يا غفار الذنوب؟ وبما تختم عملي يا مقلب القلوب؟ "إذا وجدت قلبك مع الله فاحذر من نفسك، وإذا وجدت قلبك مع نفسك فأحذر من الله.
"من عرف الله عز وجل لا يكون له غم (لأنه يكون في رضا وسرور دائماً". "إن أردت أن تنظر إلى الدنيا بحذافيرها فانظر إلى مزبلة فهي الدنيا، وإذا أردت أن تنظر إلى نفسك فخذ كفاً من تراب، فإنك منه خلقت وفيه تعود ومنه تخرج.
وإذا أردت أن تنظر ما أنت؟ فأنظر ماذا يخرج منك في دخولك الخلاء؟"
فمن كان حاله كذلك فلا يجوز أن يتطاول أو يتكبر على من هو مثله" "ليس للأعمى من رؤية لجوهره إلا مسها، وليس للجاهل من الله إلا ذكره باللسان".
حدّث بكران الدينوري خادم الشبلي أنه سمعه عندما حضرته الوفاة يقول: "علي درهمُ مظلَمَةَ تصدقت عن صاحبه بألوف، فما على قلبي شغل أعظم منه، قال الخادم قال لي الشبلي وضئني للصلاة، ففعلت فنسيت تخليل لحيته، وقد أمسك علي لسانه، فقبض على يدي وأدخلها في لحيته ثم مات. فبكى جعفر بن نصير عندما سمع ذلك من بكران خادم الشبلي، وقال: " ما تقولون في رجل لم يفته في آخر عمره أدب من آداب الشريعة؟" وكانت وفاته رضي الله عنه في ذي الحجة سنة أربع وثلاثين وثلاث مائة وهو ابن سبع وثمانين سنة. (الرسالة القشيرية ص ٢٥، ٢٦ وصفة الصفة جـ١ ص ٤٦٣-٤٦٦).
[١٣] **أبو يزيد البسطامي** من المقدمين في الزهد والورع والخوف وكثرة العبادة واسمه طيفور بن عيسى سروشان، وكان سروشان مجوسياً فأسلم وكان أبو يزيد هو أوسط أولاد عيسى الثلاثة الذين كانوا كلهم عُباداً زهاداً، قيل مات سنة إحدى وستين ومائتين وقيل أربع وثلاثين ومائتين.
الأقوال المأثورة عنه كثيرة ومتنوعة ومن أقواله غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه. فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري، ومعرفته سبقت معرفتي وطلبه لي أولاً حتى طلبته. قال: عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئاً أشد عليّ من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لتعبت، واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد (أي أنه لا يقبل منهم اختلاف في الأصول وإنما اختلافهم يكون من فروع المسائل فقط وإلا فالاختلاف

من كلام المشايخ[١٦] ؛ حتى اطلعت علـــى كنـــه مقـــاصدهم العلميـــة ، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم[١٧] والسماع. فظـــهر[١٨] لي أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بـــالذوق[١٩]

نقمة). وقال أبو يزيد: "لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فـــي الهواء فلا تغتروا حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة".

وقال: :لا يعرف نفسه من صحبته شهوته". وقيل له: "ما علامة العارف؟ قـال: ألا يفتر من ذكره، ولا يمل من حقه، ولا يستأنس بغـــيره" وسـئل بمـــا نـــالوا (أي الصوفية) المعرفة؟ قال بتضييع ما لهم والوقوف مع ماله.

وقال مخاطبا الله: ليس العجب من حبي لك وأنا عبد فقير. بل إنما العجب من حبك لي وأنت ملك قدير وقال: إن في الطاعات من الآفات ما لا يحتاجون (معه إلـــى) أن يطلبوا (أي الآفات) في المعاصي.

وقال: ما دام العبد يظن أن في الخلق شر منه فهو متكبر.

وقال: أكثر الناس إشارة إليه (أي الله) أسعدهم منه وسأله رجل: مـــن أصحـــب؟ فقال: من لا تحتاج أن تكتمه شيئا مما علمه الله منك.

ورأي في المنام أنه يقول لرب العزة تبارك وتعالى: كيف الطريـــق إليـــك؟ قـــال: اترك نفسك ثم تعال. وسأله رجل فقال: دلني على عملٍ أتقرب به إلى ربـــي عـــز وجل، فقال: أحب أولياء الله تعالى ليحبوك فإن الله تعالى ينظر إلى قلوب أوليائـــه فلعله ينظر إلى اسمك في قلب وليه فيغفر له. (الرسالة القشـــرية ص ١٣، و ١٤، حلية الأولياء جـ ١٠. ص ٣٣، صفة الصفة جـ ٢، ص ٧٦١-٧٦٥.

[١٤] ما بين النجمتين زيادة من ت وص وع.

[١٥] ط: وغير ذلك من المسا.

[١٦] ط: وغير ذلك من المشايخ، وص وع: وغيرهم من المشايخ.

[١٧] ط: وظهر.

[١٨] ت: بالتعليم.

[١٩] الذوق: مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا وهو في اللغة وجود الطعم بالفم، وأصله فيما يقل تناوله دون ما يكثر فإن ما يكثر منه يقال له (الأكل، ويقصد به أيضا اختيار الشيء من جهة تطعم ثم يشتق ممن مجازا، وفي كتاب الخليل: كل ما نزل بإنسان من مكروه فقد ذاقه، والمذاق طعم الشيء. مفردات ألفـــاظ القـــرآن ٣٣٢، ولسان العرب: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة مادة ذوق. ويعـــبر بـــالذوق

عن النكاح، والجماع جاء في الحديث: "إن الله لا يحب الذواقين والذواقات" يعني السريعي النكاح: السريعي الطلاق، وتفسيره: أنه لا يطمئن ولا تطمئن كلما تزوج أو تزوجت كرهاً ومدا كلاهما عينه إلى غير زوجه. وذقت فلاناً أي اختبرته، وأمر مستذاق أي مجرب معلوم والذوق يكون فيما يكره ويحمد من الأول في القرآن قوله تعالى "ليذوقوا العذاب" (النساء: ٥٦) "وقيل لهم ذوقوا عذاب النار" (السجدة: ٢٠) "فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون" (الأنفال: ٣٥)، "ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر" (السجدة: ٢١). "كل نفس ذائقة الموت". ومن الثاني قوله على سبيل المثال: "ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة" (هود: ٩) "ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته" (هود: ١٠) ويعبر بالذوق عن الاختيار فعلى سبيل المثال قوله تعالى "فأذاقها الله لباس الجوع والخوف" (النحل: ١١٢) يقول الراغب: "فاستعجال الذوق مع اللباس من أجل أنه يريديه التجربة والاختبار، أي فجعلها بحيث تمارس الجوع والخوف..." (مفردات ٣٣٢-٣٣٣). ومنه قوله تعالى "ذق إنك أنت العزيز الكريم"، "فذاقوا وبال أمرهم" وهذا من المجازات لأن الذوق يتعلق بالأشياء المتعلقة بالأجسام فجعله في المعاني والذوق عند الحكماء هو قوة منبثة أي منتشرة في العصب المفروض على جرم اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية والذوق عند البلغاء، هو محرك القلوب وموجد الوجد والذوق في اصطلاح الصوفية وهو عبارة عن السكر وهو حالة انسياب روحاني أو امتداد نفسي تجاه الحق بالحق تعالى. ويطرء السكر على العاشق بعد تذوق شراب العشق والشوق بمشاهدة المحبوب وسماع كلامه فيصبح في حالة وجد يغيب منها عن وعيه ويدخل في مرحلة المحو المطلق. (التهانوي، جـ ٢، ص ٣٢٠) والذوق عند ابن عربي هو أول مبادئ التجلي وهو حال يَفجأ العبد في قلبه (الفتوحات المكية جـ ٢ ص ٥٤٨) والذوق عنده يختلف باختلاف التجلي فإن كان التجلي بالصور فالذوق خيال وأثره يكون في النفس، وإن كان التجلي في الأسماء الإلهية والكونية فالذوق عقلي، وأثره يكون في القلب، وأثر الذوق في النفس يعطي حكم المجاهدات البدنية من الجوع والعطش، كما أن أثر الذوق في العقل يعطي حكم الرياضات النفسية وتهذيب الأخلاق (نفس المصدر ص ٥٤٨-٥٤٩) وفي الحديث "كانوا إذا خرجوا من عنده لا يتفرقون إلا عن ذواق"، ضرب الذوق مثلاً لما ينالونه عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من الخير ومعناه لا يتفرقون عنه إلا عن علم وأدب يتعلمونه، يقوم لأنفسهم وأرواحهم مقام الطعام والشراب لأجسامهم" (لسان العرب، جـ ١٠، ص ١١١-١١٢). وفي كتاب اصطلاحات الصوفية لكمال الدين عبدالرزاق القاشاني "الذوق هو قياس لتحديد موقع الذوق على طريق التجربة الصوفية الروحية، يقول أنه: أول درجات شهود الحق بالحق وهو يتحدث في وقت يقاس بسرعة البرق أي في وقت قصير فإذا زاد في المدة وصل بصاوحبه إلى

والحال[٢٠] وتبدل الصفات[٢١]. وكم[٢٢] من الفرق بين أن[٢٣] تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً وشبعاناً[٢٤] ؟ وبين أن تعرف[٢٥] حد السكر وعلمه[٢٦]، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة إلى[٢٧] معادن الفكر، وبين أن تكون سكراناً[٢٨] ! بل السكران لا يعرف حد السكر ؛ وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شئ ! والطبيب[٢٩] يعرف حد السكر

وسط مقام الشهود وهو في هذه الحالة يسمى شرباً، إذا بلغ به النهاية يسمى ريًا وهذا يتوقف على صفاء القلب.

[٢٠] الحال: عند الصوفية وهو: معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق، أو انزعاج أو هيبة، أو احتياج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من غير الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله. قال بعض المشايخ: "الأحوال كالبورق (أي سريعة الزوال) فإن بقي فحديث نفس"، وقالوا عن أحوال كاسمها أي أنها كما تحل بالقلب تزول في الوقت وذكر بعضهم أن الأحوال تبقى وتدوم وأنها إذا لم تدم، ولم تتوال فهي لوائح وبواده ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال، فإذا دامت تلك الصفة تسمى حالاً". (انظر في معنى الحال، الرسالة القشيرية ص ٣٢، والجرجاني: التعريفات ٩٤).

[٢١] في كلام الإمام الغزالي يعني ترك الصفات الذميمة والتحلي بالصفات الطيبة والأخلاق الحميدة.

[٢٢] ط: فكم.

[٢٣] ط: سقوط أن.

[٢٤] ت وص ع: شبعان. وط: شبعاناً.

[٢٥] ت: يعرف.

[٢٦] وعلمه زيادة من ط.

[٢٧] ص ع: على.

[٢٨] ت: يكون. سكران في ت وص وع.

[٢٩] ص ع: الصاحي.

وأركانه وما معه من السكر شئ. والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها[٣٠] وأدويتها ، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق[٣١] بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه[٣٢] ، وبين أن تكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا !

فعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال[٣٣] ، لا أصحاب أقوال[٣٤]. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا[٣٥] سبيل إليه بالسماع والتعلم[٣٦] ، بل بالذوق والسلوك[٣٧]. وكان قد حصل معي —

---

[٣٠] وأسبابها ساقطة من ت.

[٣١] ت: الفرق.

[٣٢] ت وط وفي مخطوط الطنطاوي وص ع ومخطوط عبيد شروطها وأسبابها. (انظر صليبا وعياد ص ١٣٣).

[٣٣] ص ع: الأحوال.

[٣٤] ص ع: الأقوال.

[٣٥] لا ساقطة من ط.

[٣٦] ت: التعليم بالسماع

[٣٧] السلوك: هو تهذيب الأخلاق استعداداً للوصول إلى المعبود والشروع في السلوك هو أن يطهر العبد نفسه عن الأخلاق الذميمة والأفعال القبيحة وأن يتخلق بأخلاق الحق وينبذ الرذائل والمعاصي. والسالك هو السائر إلى الله ومنزلته تتوسط بين المريد والمنتهي، ما دام مستمراً في السير (اصطلاحات الصوفية: ص ٩٩). والسالك يتجه نحو الكمال كما ذكره نظام الدين. وفي كشف اللغات السالك نوعان: سالك هالك، وهو الذي يكون من أول أمره مقيداً بمجاز عاجزاً عن ادراك الحقيقة؛ وسالك واصل وهو الذي يكون متقيداً بالحقيقة، ملتزماً بها وحدها منذ بداية السلوك بحيث لا يبقى عليه أثر غيْرِي، فيتحرر من كل قيد على الإطلاق، وينفى في التوحيد المطلق ويصير بلا اسم ولا رسم. يقول بعض الصوفية: "إن السالك ينبغي أن يسير حتى يعرف الله، فإذا عرف الله انتهى السير (نفس المصدر، جـ ٣، ص ١٦٨)، والتهانوي: كشاف جـ ٤، ص ٢٩-٣١). والسلوك عند علماء النفس معناه سلوك الإنسان، أو أي كائن آخر تجاه مجموعة ردود أفعال معينة مترتبة على تجربته السابقة. والسلوك (Contuct) ، (Behaviour)عند علماء الأخلاق معناه تهذيب النفس وتصفية القلب. وعلم السلوك هو علم الأخلاق وهو معرفة النفس ما

من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية ــ إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر .

فهذه[٣٨] الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد[٣٩] رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر[٤٠] ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس[٤١] ذلك كله ، قطع علائق[٤٢] القلب عن الدنيا ، بالتجافي[٤٣] عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه[٤٤] الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

لها وما عليها من الوجدانيات (Behaviourism). (المعجم الفلسفي ص ٩٨، كشاف: اصطلاحات جـ ٤ ص ٣١، الرسالة القشيرية ص ٣٢)

[٣٨] ط: وهذه.

[٣٩] قد ساقطة من ت.

[٤٠] مجرد في ت وط.

[٤١] ط: سر.

[٤٢] ت وص ع: علاقة.

[٤٣] ت: والتجافي.

[٤٤] الكنه ، Wesen ، : كنه الشيء هو ما يتوقف عليه وجوده، ولا يمكن تصوره بدونه كالجوهر عند أرسطو، والذات عند المدرسيين. ويعرفه الفيلسوف الألماني كانت بأنه: "ما يكون ضرورياً لتصور الشيء" (المعجم الفلسفي ص ١٥٦). وينبغي أن نلفت النظر إلى أن هذه الجملة الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى إلخ كتبت في ميزان العمل للإمام الغزالي هكذا والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. (انظر الكتاب بتحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤، ص ٢٢٢).

ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من كل[٤٥] الجوانب ، ولاحظت[٤٦] أعمالي ــ وأحسنها التدريس والتعليم ــ فإذا أنا[٤٧] فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة .

ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة[٤٨] لوجه الله تعالى ، بل باعثها[٤٩] ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ؛ فتيقنت أني على شفا جرف هار[٥٠] ، وأني قد أشفيت على النار ، إن لم

---

[٤٥] "كل" زيادة من ت.

[٤٦] ت ورمقت.

[٤٧] ت: وإذا أنا مقبل فيها.

[٤٨] ص ع: غير صالحة.

[٤٩] ت: بأعتقاد محرك.

[٥٠] معنى شفا جرف هار: أي حرف يريد أن ينقض. وشفا البئر حرفه ويضرب به المثل بالقرب من الهلاك، ويقال أشفى فلان على الهلاك أي صار قريباً منه، ومنه استعير: ما بقي من كذا إلا شفا، أي قليل، ويثنى على شفوين -شفوان - ويجمع على أشفاء. وجرف يطلق على المكان الذي يأكله السيل فجرفه، أي يذهب به - ويقال جرف الدهر ماله أي اجتاحه - تشبيهاً بالمكان يأكله السير. (الراغب: مفردات ص ٩٢، ٤٥٩) وهذا تضمين لقوله تعالى في آية ١٠٩ من سورة التوبة "أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين". وتعليق على تصريح الإمام الغزالي إنه يبدو هنا قاسياً في حكمه على العلوم وفي حكمه على نيته، فإن جميع العلوم ما قرر هو لا ضير وقد توصل إلى الآخرة إذا ما أحسن استخدامها وتوصيفها، وقد أمر الإسلام بالتعلم وأعلى من قيمة العلم، وأمر بالإحسان فيما نتعلم وفيما نعلم ولم يحرم الإسلام علماً بعينه كما لم يحبذ تعلم علم دون غيره، اللهم إذا ثبت ضرر هذا العلم فإنه يوقف عن تعلمه لا لكونه يزيل الجهل ولكن لكونه يتضمن ضرراً. وكذلك الشأن في نية العالم والمتعلم فإنه لا ضرر في أن يتعلم الإنسان ليرقي حاله ويعلي بالعلم من شأن نفسه. وفي نفس الوقت تكون همته في طلب العلم لله تعالى، وقصده به خدمة عباده وحراسة ملته، فقد يجتمع حب الجاه والصيت في الدنيا مع حب العمل للآخرة. ولا يقدح ذلك في

أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة ؛ وأنا ، بعد ، على مقلم الاختيار ، اصمم العزم[٥١] على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحل العزم يوماً ، واقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق[٥٢] لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها[٥٣] جند الشهوة حملة فيُنفرها[٥٤] عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل ! الرحيل[٥٥] ! فلم يبق من العمر إلا قليل[٥٦] ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت عليه[٥٧] من العلم والعمل[٥٨] رياء وتخييل ! فان لم تستعد الآن[٥٩]

نية الإنسان إذا ما أحسن التوفيق فيما بينهما، فهما معاً إنما يمثلان جناحي طائراً بالنسبة له، يوصلانه إلى غايته في الدنيا والآخرة، أما إذا كان العلم بغرض المكاسب الدنيوية وحدها فإنه عند ذلك يكون كشجر العقيم الذي لا ثمر فيه ولا ظل له ولا يرجى منه خير. وينبغي مع هذا التوضيح أن يحمل هذا الكلام للإمام الغزالي أنه أراد بذلك أن يصل بنفسه إلى حد الكمال المتاح لمثله كفرد، اجتمعت له مؤهلات خاصة وتوفرت له استعدادات متميزة، وفحوى كلام الإمام الغزالي في هذا المضمار أن التبحر في هذه العلوم وحدها ودون العمل وتطبيقها لا يوصل إلى الآخرة، كما يقول الإمام علي كرم الله وجه: "ربما عالم قد قتله جهله، وعلمه معه لا ينفعه". (نهج البلاغة، جـ ٤، ص ٢٥). والكلام منصب فقط على ذم علماء الظاهر وعلى التنبيه على عدم جدوى العلوم الخالية من القيم الدينية العارية عن الالتزام بما تدعوه إليه هذه العلوم من الأخلاق والمبادئ التي من غايتها بناء الفرد والجماعة والمجتمع، وحفظ الملة والأمة.

[٥١] ت: عزمي.

[٥٢] ط وت: يصدق.

[٥٣] ت: إلا وحمل عليها. وط: إلا ويحمل على.

[٥٤] ط: فيعيرها. ص وع: فيفترها.

[٥٥] ط: سقوط الرحيل.

[٥٦] ط: فلم يبقى العمر إلا القليل.

[٥٧] ت وص ع: فيه.

[٥٨] والعمل ساقطة من ت. [٥٩] ط: لأمر.

للآخرة، فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك[٦٠] تتبعث الداعية ، وينجزم العزم على الهرب والفرار!

ثم يعود الشيطان فيقول[٦١] :(هذه حالة عارضة[٦٢] ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ! فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه الطويل العريض[٦٣] ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص ، والأمر المسلم الصافي[٦٤] عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه[٦٥] نفسك، ولا يتيسر[٦٦] لك المعاودة).

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة[٦٧] ، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين[٦٨] وأربع مائة؛ *وآخرها ذو الحجة*[٦٩]، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله عز وجل[٧٠] على لساني حتى أعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أُدَرِّس يوماً واحداً تطييباً لقلوب

---

[٦٠] ط: بعد ذلك فتنبعث. ص ع: فعند ذلك تنبعث.
[٦١] ت وص ع: ويقول.
[٦٢] ص وع: حال.
[٦٣] ت: الطويل إضافة من ت.
[٦٤] ت: العالي.
[٦٥] ت: إليك.
[٦٦] ت: فلا تتيسر.
[٦٧] ت: والدواعي.
[٦٨] ت: ستة وثمانين وأربع مائة. والصواب ما أثبتناه. من ط وص ع. وذلك لأن الغزالي قد اعتزل التدريس بنظامية بغداد عام ٤٨٤ وجلس للتدريس فيه عام ٤٨٨.
[٦٩] ما بين النجمتين زيادة من ط.
[٧٠] عز وجل زيادة من ت.

المختلفة[٧١] إليّ ، فكان لا ينطلق[٧٢] لساني بكلمة ولا أستطيعها البتـــه ، حتى[٧٣] أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه[٧٤] قــوة الهضم ومراءة[٧٥] الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي شـــربة[٧٦] ، ولا ينهضم لي لقمة ، وتعدى إلى قطع الشهوات[٧٧] وضعف القوى ، حتـــى قطع الأطباء طمعهم في[٧٨] العلاج وقالوا : (هذا أمر نـــزل بـــالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بـــالعلاج ، إلا بـــأن يـــتروح السر[٧٩] عن الهم الملم) .

---

[٧١] ت: لقلب المختلفة. والمختلفة أي المترددين عليه.

[٧٢] ص ع: لا ينطق.

[٧٣] ط: ثم.

[٧٤] ط: أبطل عني.

[٧٥] ط: وقرم. وص ع ومراءة.

[٧٦] ص ع: ثريد ولا ينهضم.

[٧٧] ط: قطع الشهوات زيادة من ط.

[٧٨] ط وص ع: من.

[٧٩] السر: معناه إخفاء الشيء، وما كان من خالصه ومستقره، وهو كذلك في أصـل مادته لا يخرج منه شيء عن هذا المعنى، فالسر خلافه الإعلان (معجـم مقـايس اللغة: مادة سر. (سر الوادي أكرم موضع فيه. وأرض سر أي كريمة طيبة، ويقال كذلك: أرض سراء أي طيبة (لسان العرب: مادة سرر جـ ٤، ص ٣٥٨). والسر عند الصوفية معناه لطيفة ربانية هي في الغالب كالروح، وعلى أصولـــهم فإنـــها تقتضي محل المشاهدة كما أن الأرواح هي محل المحبـــة والقلـــوب هـــي محـــل المعارف، يقول الإمام الغزالي في تعريف السر: "السر ما خفي عن الخلـــق، فـــلا يعلم به إلا الحق". (الإملاء: ملحـــق بكتـــاب الأحيـــاء جـــ ٥ ص ١٩). وقـــال الصوفية: السر ما لك عليه إشراف، وسر السر: ما لا أطلاع لغير لغـــير الحـــق عليه. وعند القوم على موجب مواضعاتهم، ومقتضى أصولهم: السر هو ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب. يقولون الأسرار مُعْتَقَةٌ عنِ رق الأغيـــار مـــن الآثار والأطلاق. يطلق لفظ السر كذلك على ما يكون مصوناً مكتوماً ما بين العبـــد والحق سبحانه وتعالى في الأحوال وهو معنى كلام الغزالي في السر، وعليه يحمل

ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال[٨٠] والأهل والولد والأصحاب وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر[٨١] في نفسي سفر الشام حذراً[٨٢] من[٨٣] أن يضطلع الخليفة أعز الله أنصاره[٨٤] وجملة الأصحاب على عزمي[٨٥] على المقام في الشام ، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أني لا[٨٦] أعاودها أبداً. فاستهدفت[٨٧] لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يُجَوِّز أن يكون للإعراض[٨٨] عما كنت فيه سبب ديني ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم.

قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضّها وهم واهم. ويقولون صدور الأحرار قبور الأسرار، والأسرار ثلاثة: سر العلم، وسر الحال، وسر الحقيقة، فسر العلم حقيقة العالمين بالله عز وجل، وسر الحال معرفة مراد الله في الحال من الله، وسر الحقيقة ما وقعت به الإشارة. (انظر: التهانوي الكشاف، جـ ٣، ص ١٢٠-١٢١)، والمعجم الصوفي، ص ٤٩٢-٤٩٥.

[٨٠] ت: والأهل والمال والأولاد.

[٨١] ط: أوري. (من التورية) وهو أن يريد المتكلم بكلامه خلاف ظاهره.

[٨٢] ص وع: حذراً. وط وت: حذار. وهي بمعنى المحاذرة والتحرز من أن يفاجأ (لسان العرب: جـ ٤، ص ١٧٥).

[٨٣] من ساقطة من ص وع.

[٨٤] أعز الله أنصار زيادة من ت.

[٨٥] ت: غرضي.

[٨٦] أن لا ت وص ع.

[٨٧] ت: فاستهزأ بي الأئمة العراق. ط: واستهدفت لأئمة العراق. وما أثبتناه من ص وع.

[٨٨] ط: الإعراض.

ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، فظن[٨٩] من[٩٠] بَعُدَ عن العـــراق أن ذلك كان لاستشعار[٩١] من جهة الولاة ، وأما من قرب منهم[٩٢] فكـان يشاهد إلحاحهم[٩٣] في التعلق بيّ والانكار[٩٤] عليّ، وإعراضي عنـــهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون (هذا أمر سـماوي ، ليـس[٩٥] لـه سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة أهل[٩٦] العلم).

ففارقت بغداد[٩٧] ، وفرقت ما كان معي من المال ، ولم أدخـــر إلا قدر الكفاف ، وقوت الأطفال ، ترخصاً بأن[٩٨] مـــال العـــراق مرصـد

---

[٨٩] ط وص ع: وظن.
[٩٠] ص ع. عن.
[٩١] ت: أن ذلك الاستشعار. ط: أن ذلك كان ذلك لاستشعار.
[٩٢] ط وص ع: من الولاة.
[٩٣] ت: فكان يشاهد لجاجهم. ط: شاهد إلحاحهم. ولج في الأمر تمادى عليه، وأبـى أن ينصرف عنه.
[٩٤] ص ع: الانكباب.
[٩٥] ص ع: وليس.
[٩٦] أهل ساقطة من ت وط.
[٩٧] كان اعتزال الإمام الغزالي للتدريس بالنظامية وخروجه من بغداد عـــام ٤٨٨. وفي هذه القرينة، يشير إلى ما ذكره الغزالي في ميزان العمل (ص ٢٢-٢٣)، مـن أنه في الوقت الذي صدقت فيه رغبته لسلوك طريق العزلة استشار شيخاً صوفيـاً متبوعاً فأشار عليه بألا يعكف على تلاوة القرآن فقط بل إنه ينبغي عليه أيضـاً أن يقطع علائقه بالدنيا كلية، بحيث لا يلتفت قلبه إلى أهل أو ولد أو مال أو وطـن أو علم أو ولاية، بل يصير إلى حالة يستوي وجودها وعدمها. ثم يخلو بنفســه فـي زاوية يقتصر فيها من العبادة على الفرائض، والرواتب، ويجلــس فـارغ القلـب مجموع الهم مقبلاً بقلبه على الله. لهذه الوصية أسبابها وعوارضها بلا شك لكنـه ما كان ينبغي للشيخ أن يطلب من الغزالي عدم المواظبة على قراءة القـــرآن، وأن يطلب منه أن يجلس متفرغاً من كل شيء في الدنيا غير الذكر والإقبال علـى الله بالقلب!. ونتساءل ما دور العقل في هذا المقام وما هو واجب العالم تجاه أمته ومـا هي مسئوليته نحوها؟! إن الإسلام لا يقر الأعمال السـلبية أو اعـتزال المجتمـع بالكلية.

للمصالح، لكونه وقفاً على المسلمين. فلم أر في العالم مالاً يأخذه العالم لعياله أصلح منه.

ثم دخلت الشام ، وأقمت فيه[٩٩] قريباً من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة ؛ والرياضة[١٠٠] والمجاهدة ، اشتغالاً بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى[١٠١] ، بما[١٠٢] كنت حصلته من كتب الصوفية[١٠٣]. فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي.* ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسي*[١٠٤].

---

[٩٨] ت: فإن.

[٩٩] ط: وأقمت قريباً. وص ع: وأقمت به. وما أثبتناه من ت.

[١٠٠] الرياضة عند الإمام الغزالي هي حمل النفس على القيام بالأعمال التي يقتضيها الخُلق المطلوب، وهي تبدأ أولاً بالتكلف، يعني بالمحاولة حتى ينتج عنها الخُلُق المراد اكتسابه وتركزه في الجبلة. يقول الغزالي في كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء: "الرياضة اثنان: رياضة الأدب، وهو الخروج عن طبع النفس، ورياضة الطلب وهي صحة المراد". (انظر: إحياء علوم الدين ، جـ ٥، ص ١٩، ومحمد البهي: الغزالي وفلسفته الأخلاقية والصوفية، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٤٠١ هـ، ١٩٨٩م، ص ١٧)

[١٠١] ت: الله عز وجل.

[١٠٢] ط وص ع: كما وما أثبتناه من ت.

[١٠٣] ت: علم. وص ع: كتب. وما أثبتناه من ط.

[١٠٤] ما بين النجمتين ساقط من ط.

ثم تحركت في[١٠٥] داعية فريضة الحج ،والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول[١٠٦] الله صلى الله عليه وسلم[١٠٧] بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه ؛ فسرت إلى الحجاز.

ثم جذبتني الهمم ، ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعاودته[١٠٨] بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه[١٠٩] . وآثرت العزلة[١١٠] أيضاً[١١١] حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر.

وكانت حوادث الزمان ، ومهمات العيال ، وضرورات المعيشة[١١٢] ، تغبر[١١٣] فيَّ وجه المراد ،وتشوش صفوة الخلوة. وكان لا

---

[١٠٥] ت: بي.

[١٠٦] ت: الرسول.

[١٠٧] ط: صلوات الله عليه وسلامه. وما أثبتناه من ص ع.

[١٠٨] فعاودته ساقطة من ط. نلاحظ من كلام الغزالي أنه لم يهمل في القيام بحقوق أهله، وأن التصوف عنده لم يكن عنده بالتالي فرارا القيام بالواجبات أو هروباً من المسئوليات الدينية والاجتماعية.

[١٠٩] ت: على ألا أرجع.

[١١٠] ص ع: فأثرت.

[١١١] يقرر الغزالي هنا أنه آثر الغزلة أيضاً بعد عودته إلى الوطن لنفس السبب الذي ذكره من قبل، وهو الرياضة الروحية، وليس بسبب الخوف من الباطنية كما رأى بعض الكتاب المعاصرين. (انظر مقدمة عبدالعزيز عبدالحق حلمي، على الرد الجميل للإمام الغزالي. مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م ص ٢٨ وما بعدها.

[١١٢] ص وع: المعاش.

[١١٣] ص ع: تغير.

يصفو لي الحال[١١٤] إلا في أوقات متفرقة. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها[١١٥]، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها.

ودمت على ذلك مقدار عشر سنين[١١٦]؛ وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها؛ والقدر الذي أذكره ليُنتفع به: أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى[١١٧] خاصة، وان سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق.

---

[١١٤] لي ساقطة من ط.

[١١٥] ت: عنها.

[١١٦] وهي المدة الواقعة ما بين سنتي ٤٨٨-٤٩٩ هـ مع اعتبار فارق الشهور.

[١١٧] تعالى ساقطة من ط. وفي هذه القرينة نقول أن الغزالي قد فسر كلمتي السفر والطريق بقوله: "فالمراد بهما سفر القلب بآلة الفكر في طريق المعقولات، وعلى ذلك ابتنى لفظ السالك والمسافر في لغتهم (أي الصوفية)، ولم يُرد بذلك سلوك الأقدام التي بها يقطع مسافات الأجسام، فإن ذلك مما شاركه فيه البهائم والأنعام. وأول مسالك السفر إلى الله تعالى معرفة قواعد الشرع وخرق حجب الأمر والنهي، وتعلق الغرض فيها والمراد بها ومنها، فإذا خلف نواجيها وقطعوا معاطبها، أشرفوا على مفاوز أوسع، وبرز لهم مهامه أعرض وأطول، من ذلك معرفة أركان المعارف النبوية، النفس، والعدو، الدنيا؛ فإذا تخلصوا من أوعارها أشرفوا على غيرها أعظم منها في الانتساب، وأعرض بغير حساب. من ذلك سر القدر وكيف خفي بحكم في الخلائق، وقادهم بلطف في عنف، وشدة في لين، وبقوة في ضعف، وباختيار في جبر، إلى ما هو في مجاريه لا يخرج المخلفون عنه طرف عين، ولا يتقدمون ولا يتأخرون عنه، والإشراف على الملكوت الأعظم ورؤية عجائب ومشاهدة غرائب، مثل العلم الإلهي واللوح المحفوظ واليمين الكاتبة، وملائكة الله يطوفون حول العرش والبيت المعمور. وهم يسبحونه ويقدسونه". الإملاء ص ١٨.

بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم[١١٨] وأخلاقهم، ويبدلوه[١١٩] بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع[١٢٠] حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور[١٢١] مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور[١٢٢] النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

وبالجملة[١٢٣]، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها ــ وهي أول شروطها[١٢٤] ــ تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى[١٢٥]، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية[١٢٦] بذكر الله عز وجل[١٢٧]، وآخرها الفناء[١٢٨] بالكلية في الله؟ وهذا[١٢٩] آخرها بالإضافة إلى ما لا

---

[١١٨] ط: سيرتهم.

[١١٩] ط: وما بدلوه.

[١٢٠] ط: وإن.

[١٢١] نور: ساقطة من ط.

[١٢٢] نور ساقطة من ط.

[١٢٣] ط: فليت شعري ماذا يقول.

[١٢٤] ط: شريطتها.

[١٢٥] ت: الله عز وجل.

[١٢٦] بالكلية ساقطة من ت وط.

[١٢٧] ط: الله تعالى. ص ع: سقوط تعالى.

[١٢٨] الفناء: ضده البقاء، ويستعمله الصوفية في التعبير عن سقوط الأوصاف المذمومة وتلاشيها، والبقاء عندهم إشارة إلى قيام الأوصاف المحمودة بالشخص،

يكاد[١٣٠] يدخل تحت الاختيـار والكسـب[١٣١] مـن أوائلـها. وهـى[١٣٢] على التحقيق أول الطريقـة[١٣٣] ، ومـا قبـل ذلـك[١٣٤] كـالدهليز[١٣٥] للسالك إليـه .

والعبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن فني عن أوصافه المذمومـة ظـهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الصفـات المذمومـة، اسـتترت عنـه الصفات المحمودة. والفناء فناءان: ١- سقوط الأوصاف المذمومة كما ذكرنا وهذا يكون بكثرة الرياضة الروحية، ٢- عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ويكـون هذا بالاستغراق في استحضار عظمة الباري ومشاهدة الحق، ويقال لمـن شـاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام أنه فني عن حسبان الحدثان (الليـل والنـهار) من الخلق، والذي يتخلص من الصفات الذميمة وينفي عن قلبـه الحسـد والحقـد والشح والبخل والغضب والكبر وأمثالها من رعونات النقص يقال في وصفه فنـي عن سوء الخلق، فإذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق ومن فني عن جهله بقي بعلمه، ومن فني عن شهوته بقي بإنابته، ومن فني عن رغبته بقي بزهادتـه، ومن فني عن منيته (أمله ورجاءه) بقي بإدارته، ومن فني عن صفات نفسه بقـي بصفات الحق. ويعرف الإمام الغزالي الفناء بقوله هو: "فناء المعـاصي" ويكـون رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. والبقاء: بقاء الطاعات ويكون بقاء رؤية العبد قيام الله سبحانه وتعالى على كل شيء. (انظر الرسالة القشـيرية، ص ٣٦-٣٧)، والتعريفات: ص ٩٢، والإملاء: ص ٢٠، والمعجم الصوفـي: ص ٢٠٢-٢٠٥).

[١٢٩] ت: هذا آخرها. وط: وهذا أواخرها.

[١٣٠] لا ساقطة من ط وص ع. والصواب إثباتها.

[١٣١] ت: والكشف.

[١٣٢] ت: وهو.

[١٣٣] ت: الطريقة والمشاهدات.

[١٣٤] ط: وما بعد.

ومن أول الطريقة[١٣٦] تبتدأ المكاشفات والمشاهدات[١٣٧] ، حتى أنـــهم وهم[١٣٨] في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبيــــاء ويســمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال[١٣٩] إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق[١٤٠] ، فلا يحــاول[١٤١]

---

[١٣٥] الدهليز: بكسر الدال وتشديدها وسكون الهاء وكسر اللام هو المساحة ما بيـــن الباب والدار، وهو فارسي معرب وهو يجمع على دهاليز. (لسان العرب، جــــ٥، ص ٣٤٥).

[١٣٦] ت: من.

[١٣٧] المشاهدات ساقطة من ت. والمكاشفات جمع مكاشفة وهي عبارة عن حضــور ومشاهدة لا يوصف بالبيان وتأتي المكاشفة نقطة وسطاً بين المحاضرة والمشاهدة، والمحاضرة ابتداء ثم المكاشفة ثم المشاهدة، والمحاضرة هي حضور القلب ووعيـه وقد تكون بتواتر البرهان وهو بعد وراء الستر وإن كان حاضراً باستيلاء ســلطان الذكر، ثم بعده المكاشفة وهي حضور القلب بنعت البيان وغير افتقــار فــي هــذه الحالة إلى تأمل الدليل. ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة، قــــال الإمام الجنيد رحمه الله: 'وجود الحق مع فقدانك، فصـــاحب المحــاضرة مربــوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته، وصــــاحب المشــاهدة ملقــى بذاتــه، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشـــفة يدنيــه علمــه، وصـــاحب المشاهدة تمحه معرفته.

ومن كلام عمر بن عثمان المكي رحمه الله في المشاهدة "أنه تتوالى أنوار التجلــي على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع" وقال النوري "لا يصح للعبد المشــاهدة وقد بقي له عرق قائم" وقال: "إذا طلع الصباح استغني عن المصبــــاح" (الرســـالة القشيرية: ٤٠).

[١٣٨] وهم ساقطة من ص ع.

[١٣٩] ط: الأمثال والصور.

[١٤٠] ص ع: نطلق (خطأ مطبعي).

[١٤١] ط: ولا يحاول معبر أن يعبر. وت: فلا يحاول محاول أن يعبر.

معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه علـــى خطــأ صريـــح لا يمكنـــه الاحتراز منه[١٤٢].

وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب ، يكاد يتخيل منـــه طائفـــة[١٤٣] الحلول[١٤٤] ، وطائفة الاتحاد[١٤٥] وطائفة الوصول[١٤٦] ، وكل ذلك خطـــأ.

---

[١٤٢] ط وص ع: عنه.

[١٤٣] ط: طائفة منه.

[١٤٤] الحلول: يقول الجرجاني في التعريفات: الحلول السرياني عبارة عـــن اتحـــاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما! إشارة إلى الآخر، كحلول مـــاء الـــورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً والحلول الجواري عبارةً عـــن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز. (ص: ١٠٤). وانظر نقد هذا التعريف في التهانوي: كشاف : جـــ ٢ ص ١٠٥، وقيل في تعريف الحلـــول أيضاً أنه "هو الاختصاص الناعت (الواصف) أي التعلق الخاص الذي به يصـــير أحد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتاً به، والناعت في هذه الحالة يسمى حـــالاً والثاني: وهو المنعوت يسمى محلاً وذلك كالبياض بالنسبة للجسم" وقـــال بعـــض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية، قال جمـــهور المتكلميـــن إن الله تعالى لا يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنـــه ينـــافي الوجوب الذاتي". والوجوب الذاتي هو منشأ الاستغناء المطلق وقد قال النصـــارى بأن الله حل في عيسى. وقالت بعض فرق الشيعة أنه لا يمتنع أن يظهر الله تعـــالى في صورة بعض الكاملين. والعترة الطاهرة أي أهل البيت هم أكمل الكاملين ولـــم يتورع هؤلاء عن تسمية أئمتهم بالآلهة، وهذا كفر صريح، وخروج عـــن الملـــة واضح. من هذه الفرق النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة.

وقال بعض المتصوفة أن الله تعالى يحل في العارفين وهذا كفـــر أيضـــاً (شـــرح المواقف جـــ ٢، ص ٣٤١). وكشاف: ص ١٠٨. والحلولية فرقة من المتصوفـــة المبطلة يقولون: إن النظر في وجوه الرجال والنساء مباح وهم؛ يرقصون ويغنـــون

وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب (المقصد الأسنى)[١٤٧] بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر[١٤٨]

ويقولون إن هذه الصفة من صفات الله تعالى أنزلها علينا؛ وأن هذا الأمر مباح وحلال وهو في الحقيقة كفر بواح (كشاف: ص ١٠٨-١٠٩).

[١٤٥] الاتحاد: عند الصوفية هو شهود الوجود الحق، الواحد المطلق، الذي لكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كل شيء موجود به، معدوم بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال". (التعريفات: ص ١٩). يقول ابن عربي: في كتاب الألف ص ٥: "واحذر من الاتحاد ... فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة وإنما هما واحدان". ويقول: "إذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتاً واحداً فهو محال... وقد يطلق الاتحاد في طريقتنا لتداخل الحق في الأوصاف والخلق، فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة والعلم ... وجميع الأسماء كلها وهي له (تعالى) ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا ... فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحاداً لظهورنا به وظهوره به، فيصح قول القائل عن هذا أنا من أهوى ومن أهوى أنا، نحن روحان حللنا بدن (كتاب المسائل، ص ٢٩-٣٠) والمعجم الصوفي ص ١٠٨١.

[١٤٦] الوصول في كلام الغزالي: معناه أي الحضور في مقام الشهود والاتصال بالمعبود، يقول الغزالي في خلاصة التصانيف في التصوف: "لابد لك مع العمل من بذل روحك في سبيل الوصول إلى حضرة الحق (مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص ١٧٥)، وانظر أيضاً معجم ألفاظ الصوفية ص ٢٨٦.

[١٤٧] ت وط: المقصد الأقصى وما أثبتناه من ص ع وهو العنوان الذي يعرف به الكتاب. وإلى هنا انتهت مخطوطة طلعت يعني بهذه العبارة "المقصد الأقصى"، ثم ختم ناسخ المخطوطة بهذه العبارة (فليراجع منه والله سبحانه وتعالى هو الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآل وصحبه وسلم تسليماً).

[١٤٨] هذا بيت من قصيدة للشاعر العباسي عبدالله بن المعتز (ص ٢٤٩-٢٩٦ هـ- ٨٦١-٩٠٨م) (انظر ديونه قافية الراء، بيروت، دار صادر)

وبالجملة ، فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم ، وكرامات[١٤٩] الأولياء ، هي على التحقيق ، بدايات

[١٤٩] الكرامة في اللغة من الإكرام والتكريم، قال سيبويه ومما جاء من المصادر على إضمار الفعل المتروك إظهاره، ولكنه في معنى التعجب قولك كرما وصلفاً، كأنه يقول اكرمك الله وأدام لك كرماً، والمكارمة أن تهدي لإنسان شيئاً ليكافئك عليه وهي مفاعلة من الكرم والكرامة عند أهل الشرع هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة.

يقول الإمام أبو القاسم القشيري: "ظهور الكرامات على الأولياء جائز والدليل على جوازه أنه أمر موهوم حدوثه في العقل لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول فواجب وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده وإذا وجب كونه مقدور الله سبحانه فلا شيء يمنع جواري حصوله وظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله .. ولابد أن تكون هذه الكرامة فعلاً ناقضاً للعادة في أيام التكليف ظاهراً على موصوف بالولاية في معنى تصديق في حاله" والمعجزة تكون للنبي والكرامة للولي. قال الإمام أبو اسحق الاسفرييني رحمه الله "المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي" وكان يقول: "الأولياء لهم كرامات شبه إجابة الدعاء فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا. أما الإمام ابن فورك فيرى أن الكرامة فتكون من جنس المعجزة إلا أن المعجزة تدل على صدق النبي في دعوى النبوة والولاية تدل على صدق الولي في حاله الذي هو عليه (أي الولاية) وكان رحمه الله يقول من الفرق بين المعجزات والكرامات أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهارها والولي يجب عليه سترها وإخفاؤها والنبي صلى الله عليه وسلم يدعي ذلك ويقطع القول به والولي يدعيها ولا يقطع بكرامته لجواز أن يكون ذلك مكراً وقال: أو صدقته في وقته. (الرسالة القشيرية، ص ١٥٨-١٥٩) والتعريفات ص ٢١٠).

لا تختلف نصوص الصوفية في إثبات الكرامة للأوليات مع تمييزها عن المعجزة وفي القول باختلافها عن المعجزة ولكنهم أخطأوا في ربط الكرامة بالولاية مع إقرارهم بأن الكرامة قد تكون بغرض المكر والاستدراج، وأن الولاية ليس من شرطها الكرامة الظاهرة. بل إن ابن عطاء الله السكندري يقول: "ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة" (انظر حكم بن عطاء الله بشرح الشيخ أحمد زروق ص ٢٩٥ و ٢٩٦، والمعجم الصوفي هوامش ص ٩٦٩)، وقال أبو حفص النيسابوري في تعريف الولي: "من أيد بالكرامات وغيب عنها" عبدالرحمن

السلمي: طبقات الصوفية ص ٢٢١) وقال أحمد بن أبي الورد "وصل القوم أي الصوفية بخمس بلزوم الباب، وترك الخلاف والنفاد في الخدمة، والصبر على المصائب، وصيانة الكرامات". (نفس المصدر ص ٢٥٠) وقال أبو عمر الدمشقي (ت ٣٢٠ هـ): "كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات حتى لا يفتتن الخلق بها" (نفس المصدر ص ٢٧٧، انظر الشيبي: الصلة بين التصوف والتشريع ص ٣٩١-٣٩٧، آدم متز: الحضارة الإسلامية، جـ ٢، ص ٣٢)

والولي في اللغة إما أنه مشتق من فعيلا مبالغة من الفعال كالعلم والقدم ويكون معناه في هذه الحالة من توالت طاعته من غير تخلل معصية وإما أنه مشتق من فعيلاً بمعنى مفعول ويكون معناه إذن من يتولى الحق سبحانه وتعالى حفظه على الإدامة والتوالي فلا يخلق له الخذلان الذي هو القدرة على العصيان، وإنما يديم توفيقه الذي هو قدرة الطاعة يقول تعالى: "وهو يتولى الصالحين" (الأعراف: ١٩٦)، (انظر الرسالة القشيرية: ص ١٦٠) وانظر أيضاً المعجم الصوفي: ص ١٢٣١، ص ١٢٤١).

والولي هو الناصر وقيل هو المتولي لأمور العالم والخلائق القائم بها، والوالي اسم من أسماء الله، وقد وردت في القرآن بمعنى النصرة والتولية، فقد أطلقها الله على ذاته: (فالله هو الولي وهو يحي الموتى وهو على كل شيء قدير) (الشورى: ٩): "وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً" (النساء: ٤٥) "واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم الموالى ونعم النصير" (الحج: ٧٨)، "الله ولي الذين آمنوا" (البقرة: ٢٥٧)، "والله ولي المتقين" (الجاثية: ١٩)، والولي هو الإنسان المؤمن القريب من الله المتخلق بأخلاقه تعالى المناصر لدينه، المتبع لسنة خير أنبيائه وقد ميز الله هذا الصنف من الناس في قوله تعالى "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الدنيا وفي الآخرة" (يونس: ٦٢-٦٤). والمؤمن هو ولي الله وموضع سره، وموقع أمره ونهيه. والولاية معناها المناصرة ورعاية حقوق الصحبة وأولياء الرحمن هم الهدات المهديون والعاملون على عز الإسلام وصلاح المؤمنين ويقابلهم أولياء الشيطان وجاء في الحديث القدسي عن الله من أذى لي ولياً فقد أذنته بالحرب إلى آخر الحديث. (أبو نعيم: حلية الأولياء، جـ١، ص ٤-٥) والأحاديث كثيرة من وصف الأولياء. والولاية مستمدة من أرث النبوة ومؤيدة بها، وهي لا تظهر إلى يدي مؤمن طائع عامل متخلق بأخلاق الإسلام قائم بالفروض الشرعية. سئل أبو يزيد عن الفرق بين الولي والنبي فقال: "ما حصل للأنبياء عليهم الصلاة والسلام كمثل زق (إناء ترشح منه قطرة فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء وما في الظرف (أي الإناء) - وما في الظرف مثل

الأنبياء[١٥٠]. وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث تبتل[١٥١] إلى جبل حراء[١٥٢] ، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب (أن محمداً عشق ربه).

وهذه حالة[١٥٣] ، يتحققها بالذوق من يسلك[١٥٤] سبيلها. فمن لم يرزق الذوق ، فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، إن أكثر معهم الصحبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان، فهم القوم لا يشقى بهم[١٥٥] جليسهم. ومن لم يرزق صحبتهم ، فليعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان ، على ما ذكرناه[١٥٦] في كتاب (عجائب القلب)[١٥٧] من كتب إحياء علوم الدين.

لنبينا صلى الله عليه وسلم - الرسالة القشرية ص ١٥٩. فالولاية إذن هي من رشح النبوة وهذا تعبير جميل ووصف صائب.

[١٥٠] ص ع: هي على التحقيق.

[١٥١] ص وع: حين أقبل. والتبتل هو الانقطاع للعبادة، وإخلاص النية في ذلك لله تعالي، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتبتل في قوله تعالى: "وتبتل إليه تبتيلاً" (المزمل: ٨).

وليس هذا هو التبتل المنهي عنه. في الحديث الذي أخرجه أحمد في السند (جـ ١، ص ١٧٥)، وابن ماجه في السنن، جـ ١، ص ٥٩٣) "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التبتل"، فإن التبتل هنا هو الانقطاع عن النكاح، ومنه قيل لمريم العذراء البتول، أي المنقطعة عن الرجال (الراغب: المفردات، ص ١٠٧)

[١٥٢] حراء: جبل على بعد ثلاثة أمثال من مكة كان النبي صلى الله عليه وسلم يذهب إليه قبل البعثة في رمضان من كل عام يتعبد فيه الليالي ذوات العدد، وفي هذا الغار تلقى النبي صلى الله عليه وسلم أول آيات القرآن نزولاً من جبريل عليه السلام وهي قوله تعالى "أقرأ باسم ربك..." الآيات.

[١٥٣] ص ع: الحالة.

[١٥٤] ت: سلك.

[١٥٥] بهم ساقطة من ص ع.

[١٥٦] ت: على ما ذكرنا.

[١٥٧] ت: عجائب القلوب وهو خطأ من الناسخ.

والتحقيق بالبرهان علم ، وملابسة عين[١٥٨] تلك الحالة ذوق ، والقبول من السامع بالتجربة[١٥٩] ، والتجربة وحسن الظن إيمان .

يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُوا۟ فَٱنشُزُوا۟ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ

(المجادلة: ١١) [١٦٠]

فهذه[١٦١] ثلاث درجات

ووراء هؤلاء قوم جهال ، هم المنكرون لأصل ذلك ، المتعجبون من هذا الكلام ، يسمعون ويسخرون[١٦٢] ، ويقولون العجب أنهم كيف يهتدون[١٦٣] وفيهم قال تعالي:

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴿١٦﴾

(سورة محمد)

---

[١٥٨] "عين" ساقطة من ت.

[١٥٩] ص ع: التسامح بحسن.

[١٦٠] ص ع: فهذه.

[١٦١] منكم ساقطة من ت.

[١٦٢] ص ع: يستمعون. ص وع: يسحرون.

[١٦٣] ص وع: يهذون.

﴿ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ ﴾ (٢٣)

سورة محمد: ٢٣

ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم ، (حقيقة النبوة وخاصيتها).

ولا بد من التنبيه[١٦٤] على أصلها لشدة مسيس الحاجة إليها .

---

[١٦٤] ص ع: التنويه.

حقيقة النبوة

واضطرار كافة[١] الخلق إليها

اعلم : أن جوهر الإنسان في أصل[٢] الفطرة ، خلق خالياً سـاذَجاً لا خبر[٣] معه من عوالم الله تعالى ، والعوالم كثـيرة لا يحصيـها إلا الله سبحانه وتعالى[٤] ، كما قال

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ[٥]

(المدثر: ٣١)

وإنما خبره عن[٦] العوالم بواسـطة الإدراك ، وكـل إدراك مـن الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات ؛ ونعنـى بالعالم[٧] ، أجناس الموجودات.

فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس ، فيدرك بها أجناساً مـن الموجودات : كالحرارة والـبرودة ، والرطوبـة واليبوسـة ، واللين والخشونة ، وغيرها . واللمس[٨] قاصر عن الألوان والأصوات قطعـاً ، بل هي كالمعدومة[٩] في حق اللمس .

---

[١] كافة ساقطة من ت.
[٢] ت: في أول.
[٣] ص ع: لا خير.
[٤] ص ع: وتعالى.
[٥] الآية بتمامها: "وما يعلم جند ربك إلا هو وما هي إلا ذكرى للبشر".
[٦] ص ع: من.
[٧] ص ع. بالعوالم.
[٨] ت: فاللمس.
[٩] ص ع: كالمعدوم.

ثم تخلق[١٠] له حاسة البصر ، فيدرك بها[١١] الألوان والأشكال ، وهو أوسع عوالم[١٢] المحسوسات.

ثم ينفخ فيه[١٣] السمع ، فيسمع الأصوات والنغمات. ثم يخلق له الذوق. كذلك[١٤] إلى أن يجاوز عالم المحسوسات ، فيخلق فيه التمييز ، وهو قريب من سبع سنين[١٥] ، وهو طور[١٦] آخر من أطوار وجوده : فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم[١٧] المحسوسات، لا يوجد منها شئ في عالم الحس.

ثم يترقى إلى طور آخر ، فيخلق له العقل ، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله.

ووراء العقل طور[١٨] آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أُخر، العقل معزول عنها كعزل قوة *التمييز من إدراك[١٩] المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز* وكما أن المميز لو عرضت[٢٠] عليه مدركات العقل لأباها

---

[١٠] ت وط: يخلق.
[١١] ت وط: به.
[١٢] ص ع: عالم.
[١٣] فيه ساقطة من ص ع.
[١٤] ص وع: وكذلك.
[١٥] ت: تسع سنين.
[١٦] ص وع: طوراً.
[١٧] عالم ساقطة من ت.
[١٨] ص ع: طوراً.
[١٩] ت: "العقل معزول عنها كعزل قوة الحس عن مدركات المميز". إضافة من ص وع.
[٢٠] ت: عرض.

واستبعدها فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها، وذلك عين الجهل إذ لا مستند لهم[٢١] إلا أنه طور لم يبلغه[٢٢] ولم يوجد في حقه فيظن[٢٣] أنه غير موجود في نفسه . والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال ، وحكى له ذلك[٢٤] ابتداء ؛ لم يفهمها ولم يقر بها[٢٥]. وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجا[٢٦] من خاصية النبوة ، وهو النوم : إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه ــ وقيل له : (إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ، ويزول عنه[٢٧] إحساسه وسمعه وبصره فيدرك[٢٨] الغيب) ــ لأنكره ، وأقام البرهان على استحالته وقال : (القوى الحساسة أسباب الإدراك ، فمن لا يدرك الأشياء[٢٩] مع وجودها وحضورها فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياس[٣٠] يكذبه الوجود

---

[٢١] ت: له.
[٢٢] أي العقل.
[٢٣] ت: فظنه.
[٢٤] ذلك ساقطة من ت. والأكمه مشتق من كمه وهو الذي يولد مطموس العينين، وقد يطلق على من ذهبت عينه. قال سويد بن أبي كاهل في مفضليته:

كمهت عيناه حتى أبيضتا ... فهو يلحي نفسه لما نزع

(الراغب: مفردات: ص ٧٢٦)
[٢٥] ت: يفهمها.
[٢٦] ت: أنموذجا.
[٢٧] عنه ساقطة من ت.
[٢٨] ت: ويدرك.
[٢٩] ت: الشيء.
[٣٠] ص ع: قياسي.

والمشاهدة. فكما إن العقل طور من أطوار الآدمي ، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب؛ وأمور لا يدركها العقل .

والشك في النبوة ، إما أن يقع : في إمكانها ، أو في وجودها ووقوعها ، أو في حصولها لشخص معين. ودليل إمكانها وجودها.[٣١] ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل ، كعلم الطب والنجوم ؛ فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام الهي وتوفيق من جهة الله تعالى ، ولا سبيل إليها[٣٢] بالتجربة فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنه مرة[٣٣] ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ؟ وكذلك خواص الأدوية فيتبين[٣٤] بهذا البرهان ، أن في الإمكان وجود طريق لإدراك[٣٥] هذه الأمور التي لا يدركها العقل ؛ وهذا هو[٣٦] المراد بالنبوة ، لا أن النبوة عبارة عنها فقط ، بل إدراك

---

[٣١] ص ع: ووجودها.

[٣٢] ت: إليه. ونلفت النظر إلى أن الإمام الغزالي هنا يرد جميع المعارف والعلوم التي ترد على العقل إلى مصدر إلهي، بمعنى أنها تأتي من أعلى وعمل العقل بالنسبة لها إنما هو قاصر على التدبر والتفكر، والتركيب والتحليل. ولكن تبقى مشكلة لم يتعرض لها الإمام الغزالي وهي أن من العلم ما قد يكون ضاراً "مدمراً" وداعياً إلى الكفر أو المعصية، فهل يكون مرد هذا العلم الضار إلى الإلهام، وهل يلهم الله بما فيه شر أو ضر هذه المشكلة للأمية تناولها علماء الكلام في إطار موضوع الخير والشر والصلاح والإصلاح. انظر كلام الغزالي في العلم المحمود والمذموم وأقسامهما وأحكامهما، إحياء علوم الدين جـ١، ص ٢٥، ٥٤.

[٣٣] ت: ما لا يقع في ألف سنة إلا مرة.

[٣٤] ص وع: فتبين.

[٣٥] ت: إدراك.

[٣٦] ص وع: وهو المراد. وت: وهذا المراد.

هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبـــوة ، ولـــها خواص كثيرة سواها. وما ذكرنا فقطرة من بحرها ؛ إنما ذكرناهـــا لأن معك نموذجا[٣٧] منها ، وهو مدركاتك في النوم ، ومعـــك علـــوم مـــن جنسها في الطب والنجوم ، وهى معجزات[٣٨] الأنبياء *عليهم الصــــلاة والسلام*[٣٩] ، ولا سبيل[٤٠] إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلا.

وأما ماعدا[٤١] هذا من خواص النبوة ، فإنما يدرك بـــالذوق ، مـــن سلوك[٤٢] طريق التصوف ، لأن[٤٣] هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهـــو النوم ، ولولاه لما صدقت به[٤٤] . فإن كان للنبي خاصية ليس لك منـــها أنموذج ، ولا تفهمها أصلا[٤٥] ، فكيف تصدق بها ؟ وإنما التصديـــق[٤٦]

---

[٣٧] ت: أنموذجا.

[٣٨] المعجزة اسم فاعل من الإعجاز وهي في الشرع أمر خارق للعادة داعية إلـــى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة، قصد بها أظهار صدق من أدعى أنه رسول من الله. (التعريفات: ص ٢٩٤). ويقول عضد الدين الإيجي فـــي المواقـــف فـــي تعريف المعجزة: "وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من أدعى أنه رســـول الله ولها شروط سبعة: ١- أن تكون فعل الله أو ما يقوم مقامه. ٢- أن يكون خارقـــا للعادة. ٣- أن يتعذر معارضته. ٤- أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلـــم أنه تصديق له. ٥- أن يكون موافقا للدعوى. ٦- ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له. ٧- ألا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها. (ص ٣٣٩-٣٤١).

[٣٩] ما بين النجمتين ساقط من ت.

[٤٠] ت: لا سبيل.

[٤١] ت: عداها.

[٤٢] ت: مسلك.

[٤٣] ت: لأن.

[٤٤] ت: لما صدقته.

[٤٥] ت: فلا تفهمها أصلا وكيف.

[٤٦] ت: تصدق.

بعد الفهم : وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف ، فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل، ونوع من التصديق بما لم[٤٧] يحصل بالقياس إليه ، وهذه الخاصية[٤٨] الواحدة تكفيك للإيمان[٤٩] بأصل النبوة.

فإن وقع لك الشك في شخص معين ، أنه نبي أم لا ، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله ، إما بالمشاهدة ، أو بالتواتر والتسامع ، فإنك إذا عرفت الطب والفقه ، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء[٥٠] بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم ؛ وإن[٥١] لم تشاهدهم ، **ولا تعجز أيضاً عن معرفة كون الشافعي رحمه الله فقيها**[٥٢] ، وكون جالينوس[٥٣] طبيباً ،

---

[٤٧] ت: بما لا.

[٤٨] ص ع: فهذه.

[٤٩] ت: في الإيمان.

[٥٠] ت: الأطباء والفقهاء.

[٥١] ت: إن لم.

[٥٢] ما بين النجمتين كتب في ت هكذا.

[٥٣] جالينوس طبيب إغريقي قديم، من أعلام الطب في اليونان يقول عنه ابن أبي أصيبعة أنه كان آخر الأطباء الكبار المعلمين وهو الثامن منهم أخذ في صناعة الطب وترقى فيها إلى درجة لم يدانيه فيها أحد (عيون الأنباء جـ١ صـ١٠٨) استطاع بحكمته ومهارته أن ينقذ مهنة الطب من أقوال الأطباء السفسطائيين. ترجمت أعماله في الطب إلى اللغة العربية فأفاد منها الأطباء العرب القدامى كابن سينا وأبي بكر الرازي وابن النفيس ولكنهم استدركوا عليه بعض الأخطاء وصححوه في كثير من أقواله الطبية. قيل أنه عاصر المسيح وقيل غير ذلك وقد تفوق في الطب النظري والعملي وهو صغير السن وكان فيه تواضع وكبرياء وله حكم وأقوال طبية احتفظت لنا بها بعض المصادر العربية ، ومن أقواله (لا يتهيأ للإنسان أن يصلح أخلاقه إلا إذا عرف نفسه فإن معرفة الإنسان نفسه هي الحكمة العظمى) (العادل من قدر على أن يجور فلم يفعل) وقال (القلم هو طبيب المنطق) (لا تكن معجباً بنفسك فتمتهن) (لا يمنعك من فعل الخير ميل النفس إلى الشر) نفس المصدر صـ١١٣- ١٣٥). وقال لتلامذته: "يا بنيَّ! ختاروا من العمر أحسنه وإن قل، فإنه خير من الحياة النكدة وإن طالت. وأعلموا أن ما يُستَحيَا من فعله

معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير[٥٤] : بل بأن تتعلم شيئاً[٥٥] من الفقه والطب وتطالع[٥٦] كتبهما وتصانيفهما فيحصل لك علم ضروري بحالهما. فكذلك[٥٧] إذا فهمت معنى النبوة فأكثر[٥٨] النظر في القرآن والأخبار ، يحصل لك[٥٩] العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم[٦٠] على أعلى درجات النبوة ، وأعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب ، وكيف صدق في قوله : (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم)[٦١] وكيف صدق في قوله (من أعان ظالماً سلطه

يستحيا من الكلام به. وتيقنوا أنه مهما تعملوه من الأعمال لا يخفى عن الناس، وأن الغنم في إخفائه. وإن الذكر الصالح للإنسان خير له في حال حياته، وبعد موته من عظيم الأمور، فإن المال ينفد والذكر يبقى لصاحبه. وإياكم والخلال الرديئة: وهي البخل والحرص والحدة والغضب واللجاج والكبر، والكذب والحسد، وسوء الخلق والغيبة والنميمة، والعجب والزنا، والسعاية بالناس والسكر. ولن تستطيعوا ذلك حتى تقهروا نفسكم، ولا تتبعوا شهواتكم. وأن تراقبوا الله تعالى. ويقول: واعلموا أن خسة الإنسان تعرف بكثرة كلامه فيما لا يعنيه. ومن الجهل التماس الثواب بالمعاصي. وصحبة الأشرار تورث سوء الظن بمن يصحبهم من الأخيار. والحكمة كالجوهر في البحر لا ينال إلا بالغواصين. لا تصادقوا المخادعين والمعجبين. ولا تشاوروا الجاهل. وإياكم والغدارين ... (انظر كتاب فقو الحكماء ونوادر القدماء والعلماء لمؤلف مجهول؛ ضمن رسائل فلسفية .تحقيق عبدالرحمن بدوي، ص ص ٢٦٠-٢٦١).

[٥٤] عن الغير ساقطة من ت.

[٥٥] ت: بل بأن تشاهدها فتعلم شيئاً.

[٥٦] ت: فتطالع.

[٥٧] ت: وكذلك.

[٥٨] ص وع: فأكثرت.

[٥٩] ص وع: يصل.

[٦٠] ت: عليه السلام.

[٦١] الحديث أخرجه أبو نعيم في الحلية ومن حديث أنس وضعفه.

الله عليه)[٦٢] وكيف صدق في قوله عليه السلام: (من أصبح وهمومه هم واحد ، كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة) [٦٣] فإذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف ، حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه[٦٤]. فمن هذا الطريق[٦٥] اطلب اليقين[٦٦] بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعبانا ، وشق القمر[٦٧] ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة

---

[٦٢] رواه الحافظ ابن عساكر وقال ابن كثير حديث غريب.

[٦٣] في الجامع الصغير روى ابن عساكر عن ابن عباس "من أصبح وهمه التقوى ثم أصاب ما بين ذلك ذنبا غفر الله له"، (فيض القدير: جـ ٦ ص ٧٦). وفي سنن ابن ماجه عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ومن جعل الهموم، هما واحدا، هم المعاد، كفاه الله هم دنياه. ومن تشعبت به الهموم في أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أوديته هلك". وأورده الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين بهذه الصيغة: "من أصبح وهمه الدنيا شتت الله عليه أمره، وفرق عليه ضيعته وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له، ومن أصبح وهمه الآخرة جمع الله له همه، وحفظ عليه ضيعته، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة". قال الحافظ العراقي: الحديث أخرجه ابن ماجة من حديث زيد ابن ثابت بسند جيد والترمذي من حديث أنس بسند ضعيف نحوه. (جـ ٤، ص ٢٣٣-٢٣٤)

[٦٤] ص ع: ولا تتمارى. وتتمارى أي تتردد في الأمر وتتشكك، والمرية التردد في الحكم على الشيء وهي أخص من الشك، والمماراة المحاجة فيما فيه مرية؛ وذكرت مادة مرى ومرية في القرآن الكريم على سبيل المثال يقول تعالى: "ولا يزال الذين كفروا في مرية منه" (الحج: ٥٥)، "فلا تكن في مرية من لقائه" (السجدة: ٢٣)، "فبأي آلاء ربك تتمارى" (النجم: ٥٥)، (انظر الراغب: مفردات، ص ٧٦٦).

[٦٥] ت: هذه.

[٦٦] ت: العلم.

[٦٧] يشير الغزالي إلى إحدى معجزات موسى عليه وهي قلب العصا ثعبانا. والتي ذكرها الله في قوله تعالى: "فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين" (الأعراف: ١٠٧). وشق القمر هي إحدى معجزات النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والمشار إليها

الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل[٦٨]،وأنه من الله تعالى إضلال[٦٩] فإنه يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ

في القرآن الكريم: "اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر" (القمر: ١-٢).

[٦٨] ت: أنه سحر وأنه تخيل. والسحر مأخوذ من السحر وهو طرف الحلقوم والرئة، واشتق منه السحرُ وهو إصابة السَحَرْ وهو على معان: الأول: الخداع والتخييل الذي يفعله المشعبذ بصرف الأبصار وتحويلها عما يفعله لخفة يده، ومنه قوله تعالى: "سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم" (الأعراف: ١١٦)، "يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى فأوجس في نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلِح الساحر حيث أتى" (طه: ٦٩). وبهذا النظر سموا موسى عليه السلام ساحراً (انظر الزخرف: ٤٩). والثاني: يتم عن طريق استجلاب الشياطين والاستعانة بهم عن طريق التقرب إليهم، كما في قوله تعالى: "وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا" (الجن: ٦)
وقوله: "هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم" (الشعراء: ٢٢١-٢٢٢) وقوله: "واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر" (البقرة: ١٠٢).
والثالث: ما يذهب إليه عامة الناس وجهلتهم وهو أنهم يزعمون أن للسحر قوة يمكن أن تغير الصور والطبائع، فتجعل الإنسان على سبيل المثال حماراً، ونحو ذلك، ولا حقيقة لمثل هذا الزعم عند المحصلين. ويستعمل لفظ السحر أيضاً للمبالغة في التعبير عن شدة تأثير الكلمة في النفس أو الشخص على غيره من الناس، وهكذا.وقد ذكرنا شيئاً عن السحر في قرينة الكلام عن المعجزة والكرامة فليراجع هناك. (انظر الراغب: مفردات، ص ٤٠٠-٤٠١).

[٦٩] عقد ابن حزم الأندلسي باباً من أبواب كتابه الفصل بعنوان "الكلام في الإضلال"، فيه آيات كثيرة من القرآن في إثبات إضلال الله لبعض عباده ودحض حجج المنكرين لذلك، ثم قال: "ونصوص القرآن تزيد على هذا المعنى زيادة لا شك فيها، وتوجب أن الإضلال معنى زائد أعطاه الله للكفار، والعصاة، وهو ما ذكرنا من تضييق الصدور وتحريجها، والختم على القلوب والطبع عليها وإكنانها عن أن يفقهوا الحق، فإن قالوا أن هذا فعل النفوس كلها إن لم يمدها الله بتوفيق قلنا لهم: من خلقها هذه الخلقة المفسدة إن لم يؤيدها بالتوفيق، فإن قالوا: الله تعالى هو خلقها كذلك، أقروا بأن الله تعالى أعطاها هذه البلية وركب فيها هذه الصفة المهلكة، فإن فروا إلى قول معمر والجاحظ أن هذا كله فعل الطبيعة، لم يتخلصوا

وترد عليك أسئلة المعجزات، فإذا كان مستند إيمانك إلى[٧٠] كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة ، فينجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشكال والشبهة عليها ، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن[٧١] في جملة نظرك ، حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين ، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين ، بل من حيث لا يدرى، ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين[٧٢] الآحاد. فهذا هو الإيمان القوي العلمي.

من سؤالهم. وقلنا لهم فمن خلق النفس وخلق هذه الطبيعة الموجبة لهذه الأفاعيل؟ فإن قالوا: الله سبحانه وتعالى أقروا بأن الله تعالى أعطاها هذه الصفة المهلكة لها إن لم يمدها بلطف وتوفيق، وكذلك إن قالوا أن النفس هي فعلة الطبيعة الموجبة لهذه المهالك كانوا مع خروجهم من الإسلام بهذا القول محيلين أيضا (أي قائلين بالمحال) محالا ظاهرا". وهو يرد على المعتزلة الذين أنكروا الإضلال لأنه يتعارض مع قولها بوجوب فعل الاصلح، وتأويلهم لكلمة "ضالين" التي ذكرت في القرآن بما يتفق مع قولهم.

ثم يقول ابن حزم "إن الله ذكر الإضلال والختم والطبع والأكنة على القلوب وقد فسر الله كل ذلك تفسيرا جليا، يضاف: إلى ذلك أن هذه الألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي بها نزل القرآن، ولا يحل صرفها عن معناها إلا لضرورة يأتي بها نص قرآني آخر، أو حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو إجماع من علماء الأمة كلها.

ويوحبز ابن حزم قوله في الإضلال بهذه الكلمات: "فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده، هي له مدد وعون، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات، وهذا هو الذي يسمى العقل. وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الإضلال فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عزل وجل في هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغي والحسد وسائر الأخلاق الرذلة والمعاصي، وقد قامت البراهين على أن النفس مخلوقة وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيها الأولتين: التمييز والهوى" الفصل في الملل والأهواء والنحل: جـ ٣ ص ٣٦-٣٩).

[٧٠] ت: كل.

[٧١] ت: القرائن والدلائل.

[٧٢] ت: تعين.

وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد ، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية .

فهذا القدر من حقيقة النبوة كاف في الغرض الذي أقصده الآن ، وسأذكر وجه الحاجة إليه[٧٣].

---

[٧٣] ت: وسأذكره وقت الحاجة إلى ذكره.

القول في سبب معاودة نشر العلم[١]

بعد الإعراض عنه

ثم إني لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين ، وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من[٢] أسباب لا أحصيها، *مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الإيماني: أن الإنسان: خلق من بدن وقلب*[٣] ، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله ، دون اللحم والدم[٤] الذي يشارك فيه الميت والبهيمة ، وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه ، وأن القلب كذلك له صحة وسلامة[٥] ، ولا ينجو

إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ

(الشعراء: ٨٩)[٦]

وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي إن لم يتدارك[٧]، كما قال تعالى : فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ

(البقرة: ١٠)[٨]

---

[١] العنوان مركب من ط وت وص ع.

[٢] من ساقطة من ت.

[٣] ت: فمنها أن بان لي بالذوق مراراً أن الإنسان بدناً وقلباً. بدلاً مما بين النجمتين.

[٤] الدم ساقطة من ت.

[٥] وأن للقلب كذلك صحة وسلامة.

[٦] القلب السليم: هو القلب الصحيح الخالي من الدنس والشرك والكفر والنفاق والرياء.

[٧] إن لم يتدارك زيادة من ت.

[٨] والآية بتمامها: "فزادهم الله مرضًا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون"

وأن الجهل بالله تعالى[٩] سم مهلك ، وأن معصية الله تعالى[١٠]، بمتابعة الهوى، داؤه الممرض [١١]، وأن معرفة الله تعالى ترياقه المحيي ، وطاعته بمخالفة الهوى ، دواؤه الشافي ؛ وأنه لا سبيل إلى معالجته بإزالة مرضه وكسب صحته ، إلا بأدوية ، كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلا بذلك. وكما أن أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها ، لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل ، بل يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوها من الأنبياء ، الذين اطلعوا بخاصية النبوة على خواص الأشياء ، فكذلك بان لي، على الضرورة بأن[١٢] أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء ، لا يدرك تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة[١٣] ، لا ببضاعة العقل. وكما أن الأدوية تركب[١٤] من أخلاط مختلفة النوع والمقدار وبعضها ضعف للبعض[١٥] في الوزن[١٦]، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سر هو من قبيل الخواص ، فكذلك العبادات التي هي أدوية القلوب[١٧] ، مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار ، حتى أن السجود ضعف الركوع ، وصلاة الصبح

---

[٩] تعالى ساقطة من ص ع.
[١٠] تعالى ساقطة من ص ع.
[١١] ص ع: داء ممرض. (والكلام عن قلب الإنسان).
[١٢] ص ع: أن.
[١٣] بنور النبوة ساقطة من ت.
[١٤] ت: مركبة.
[١٥] ص ع: البعض.
[١٦] ص ع: الوزن المقدار.
[١٧] ص ع: أدوية داء القلوب.

نصف صلاة الظهر[١٨] في المقدار ؛ ولا يخلو عن سر من الأسرار ، هو من قبيل الخواص التي لا يُطَّلَع عليها إلا بنور النبوة. ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط ، بطريق العقل ، لها حكمة أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق[١٩] ، لا عن سر إلهي فيها ، يقتضيها بطريق الخاصية. وكما أن في الأدوية أصولاً هي أركانها ، وزوائد هي متمماتها ، لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها ، كذلك النوافل والسنن[٢٠] متممات[٢١] لتكميل آثار أركان العبادات.

---

[١٨] ص ع: العصر في المقدار.

[١٩] على الاتفاق يعني مصادفة، ودون قصد. مع أنه ينبغي أن نعرف أن للصلاة كما لسائر الفروض الإسلامية معانيها الروحية والمادية وفوائدها المتعددة التي قد يعرفها الإنسان، والتي قد تظل مجهولة له ولكنه، على أي حال، يحس بأثارها في نفسه وفي حياته جملة. وقد كتبت بحوث كثيرة في فوائد الصلاة البدنية والنفسية والروحية، والعقلية والاجتماعية. والصلاة صلة بين الإنسان وربه وكل حركة فيها هي بمثابة الجملة في التعبير عن هذه الصلة بين الإنسان وربه عز وجل. والملاحظ أن العبادات في الإسلام تشمل حياة الإنسان كلها، وتعطي جميع أنشطته البدنية والنفسية والعقلية.

[٢٠] ص وع: السنن والنوافل

[٢١] ت: متممات ساقطة من ت. وكلام الغزالي في شرح معنى الصلاة والنوافل والسنن ومقارنة ذلك بالأدوية يدل على خبرة روحية عميقة، وإيمان كامل بأسرار الفروض الشرعية في الإسلام. فالعبادات إنما هي أدوية الروح والقلب، ومن العبادات أصول وفروع، أو نوافل متصلة بها، مساعدة لها كما أن الأدوية لها عناصر أصلية، وأخرى فرعية مساعدة، تساعد على إحداث التفاعل بينها، ثم التأثير على الجسم باتحادها وتفاعلها، فكذلك الصلاة بعناصرها الرئيسة ومتماتها وعناصرها الفرعية، فإنها تتفاعل كمركب الدواء لعلاج الروح والقلب والعقل. أو فَإن الصلاة تشمل على حركات وأفعال كثيرة يؤديها بالبدن، وكذلك الصيام فإنه يتوجه إلى البدن من أجل صلاح الروح وعلاج النفس، وهكذا في سائر أفعال الخير التي حثت عليها الشريعة الإسلامية.

وعلى الجملة : فالأنبياء عليهم السلام[٢٢] أطباء أمـــراض القلـــب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عَرَّفَنَا ذلك ، وشـــهد للنبـــوة بـــالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينـــا وســـلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضـــى المتحـــيرين إلـــى الأطباء المشفقين. فإلى هاهنا مجرى العقل وعطاءه[٢٣] وهـــو معـــزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه ..

فهذه أمور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة ، في مـــدة الخلوة والعزلة[٢٤].

ثم رأينا فتور[٢٥] الاعتقادات في أصل النبوة ، ثم في حقيقة النبـــوة ، ثم في العمل بما شرحته النبوة ، وتحققنا شيوع ذلـــك بيـــن الخلـــق ؛ فنظرت إلى أسباب فتور الخلق وضعف إيمانهم بها[٢٦] فإذا هي **أربعة** :

١ـــ سبب من الخائضين في علم **الفلسفة** .

٢ـــ وسبب من الخائضين في **طريق التصوف** .

٣ـــ وسبب من المنتسبين إلى **دعوى التعليم** .

٤ـــ وسبب من معاملة **الموسومين بالعلم**[٢٧] فيما بين الناس .

---

[٢٢] عليهم السلام ساقطة من ت.

[٢٣] ص وع: ومخطاه، وهي مناسبة أيضاً للقرينة.

[٢٤] يفهم من هذا الكلام أن الإمام الغزالي كان يفكر أيضاً في العلوم أثناء العزلـــة، وأنه لم يكتف بالذكر أو الأعمال القلبية. وأن ما جاءه في العزلة من آراء وعلـــوم ليس فقط نابعاً من عين الكشف والذوق وإنما هو أيضاً أثر من آثار العلـــوم التـــي قرأها وتبحر فيها، قبل الدخول في الخلوة.

[٢٥] ت: فنون.

[٢٦] بها زيادة من ت.

[٢٧] ت: العلماء. الموسومين أي المتصفين، والسمة العلامة.

فإننى تتبعت مدة آحاد الخلق ، أسأل من[٢٨] يُقَصر منهم في متابعة الشرع وأسأله شبهته وابحث عن عقيدته وسره وأقوله له[٢٩]: (مالك تقصر فيها فإن كنت تؤمن بالآخرة ولست تستعد لها وتبيعها بالدنيا ، فهذه حماقة ! فإنك لا تبيع الاثنين بواحد ، فكيف تبيع مالا نهاية له بأيام معدودة ؟ وإن كنت لا تؤمن ، ، فأنت كافر ! فدبر نفسك في طلب الإيمان ؛ وانظر ما سبب كفرك الخفي الذي هو مذهبك باطناً ، وهو سبب جرأتك ظاهراً ، وإن كنت لا تصرح به تجملاً بالإيمان وتشرفاً بذكر الشرع[٣٠]!).

فقائل يقول : (أن هذا[٣١] أمر لو وجبت المحافظة عليه[٣٢]) لكان العلماء أجدر بذلك ، وفلان من المشاهير[٣٣] بين الفضلاء لا يصلى ، وفلان يشرب الخمر ، وفلان يأكل أموال الأوقاف[٣٤]، وأموال اليتامى ، وفلان يأكل إدرار[٣٥] السلطان ولا يحترز عن[٣٦] الحرام، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة ! وهلم جرا إلى أمثاله[٣٧].

---

[٢٨] ص ع: من أن.

[٢٩] أقواله من ط وت.

[٣٠] ص ع: الشراع. وهو خطأ مطبعي.

[٣١] أن هذا أمر ساقطة من ت.

[٣٢] ت: عليها.

[٣٣] ت: المشهورين.

[٣٤] ت: الأموال من الأوقاف.

[٣٥] إدرار: وهو من اللبن والعمل من خير أو شر، يقال درت الناقة تدِر وتَدُر دروراً ودراً وأدرها فصيلها إذا در لبنها، ودر الخراج يدر إذا كثر، ويقال للرجل إلى طلب الحاجة فألحّ فيها، أدرها، ودرت السماء بالمطر دراً ودروراً إذا كثر

وقائل ثان: يدعى (علم) التصوف ، ويزعم أنه[٣٨] قد بلـــغ مبلغـــاً ترقى عن الحاجة إلي العبادة[٣٩]!

ماءها ومنها قوله تعالى في سورة نوح "يرسل السماء عليكـــم مـــدراراً". (لســان العرب: جـــ ٤، ص ٢٧٩-٢٨٠).

[٣٦] ت: من.

[٣٧] هذه الأمراض التي كانت متفشية في عصر الغزالي هي نفسها التي تعاني منـــها المجتمعات الإسلامية اليوم بل والمجتمعات الإنسانية بشكل عام، والذي يســـتوجب الحسرة أن العلماء والمشاهير بين الناس يعانون أيضاً من هـــذه الأمـــراض التـــي أوجب الله عليهم معالجة الناس منها، فإذا هم يمرضون أنفسهم ويضاعفون أمراض الناس، وهم بسلوكهم هذا يقللون من هيبة الحق في نفوس الخلق، ويدفعون بهم إلى ارتكاب المحرمات والمخالفات لانعدام القدوة في أنفسهم.

[٣٨] ت: فيزعم أني قد بلغت مبلغاً ترقيت.

[٣٩] هذه دعوى البطالين الذين يدعون الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة منهم بـــراء إن الله تعالى لم يستثن أحداً من العبادة بما في ذلك الأنبياء،بل إنه كلما ازداد الإنســـان من الله قربًا ازداد له شوقاً وعبادة وشكرًا، يقول الله تعالى لرسول الله صلـــى الله عليه وسلم في القرآن: "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين" سورة الحجر ٩٩. واليقيـــن هو الموت وقد عرف النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة الصلاة ولقد كـــان يصلـــي حتى تتورم قدماه وكان يقول: "وجعلت قرة عيني في الصلاة". يقول الشاطبي فـــي الموافقات: جـــ٢، ص ١٨٩ عن استباحة بعض المسلمين للمحرمـــات وإســـقاطهم للعبادات بحجة رفع التكليف: "وهذا باب فتحته الزنادقة بقولـــهم التكليـــف خـــاص بالعوام، ساقط عن الخواص" هذا قوله في الكلام عن الفلاسفة. وقد أشار الشـــاطبي أيضاً إلى بعض الصوفية الذين أدعو أن العبادات وسائر التكاليف الشرعية ســـاقطة عنهم، وأن لهم طريقة غير طريقة الجمهور، وأحكاما خاصة بهم، غير تلك التـــي جاءت بها الشريعة، وأنهم إنما ترقوا بالرياضة الروحية إلى أعلى الرتب التي هـــي بعيدة عن رتبة المنهمكين في الملذات والشهوات. والإمام الغزالي وأئمة الصوفيـــة جميعاً ينكرون على هؤلاء المتحللين ما ذهبوا إليه من دعاوى باطلـــة وهـــؤلاء لا يعتبرون قط مسلمين. بل تجب محاربتهم، والوقوف لهم بالمرصاد، لأنـــهم عالـــة على الإسلام وسبة في جبين المسلمين، بل هم في الحقيقة حـــرب علـــى الإســـلام وأهله.

وقائل ثالث : يتعلل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة ! وهؤلاء[٤٠] هم الذين ضلوا عن طريق التصوف[٤١].

وقائل رابع : لقي أهل التعليم فيقول : (الحق مشكل ، والطريق إليه[٤٢] متعسر والاختلاف فيه كثير ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض، وأدلة العقول متعارضة ، فلا ثقة برأي أهل الرأي ، والداعي إلى التعليم متحكم لا حجة له ، فكيف يدعي[٤٣] اليقين بالشك ؟).

وقائل خامس : يقول : لست أفعل هذا تقليداً ، ولكنني قرأت علم الفلسفة وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة ، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق وتقيدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات ، فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حِجْر التكليف ، وإنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها ، مستغن فيها عن التقليد).

هذا منتهى إيمان من قرأ فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم[٤٤] ذلك من كتب ابن سينا وأبى نصر الفارابي. وهؤلاء هم المتجملون منهم[٤٥] بالإسلام.

---

[٤٠] ت: وهم.
[٤١] طريق ساقطة من ص ع.
[٤٢] إليه ساقطة من ط ع.
[٤٣] ص ع: أدعى. وكلام الغزالي هنا فيه إشارة إلى القائلين بتكافؤ الأدلة وقد استفحل مذهبهم في الأندلس على عصر ابن حزم مما حدا به أن يكتب فصلاً كاملاً حول هذا الموضوع، في كتابه *الفصل الملل والنحل*، ولنا في تكافؤ الأدلة بحث نعده للنشر بإذن الله تعالى.
[٤٤] ت وط: ويعلم.
[٤٥] منهم ساقطة من ص ع.

وربما ترى الواحد منــــهم يقــرأ القــرآن ويحضــر الجماعــات والصلوات ، ويعظم الشريعة بلسانه ، ولكنه مع ذلك لا يــترك شــرب الخمر، وأنواعاً من الفسق والفجور ! فإذا[٤٦] قيل له : (إن كانت النبــوة غير صحيحة ، فلم تصلى ؟) فربما يقول لرياضة الجســد[٤٧] ، ولعــادة أهل البلد [٤٨]، وحفظ المال والولد !) وربما قال : (الشريعة صحيحــة، والنبوة حق !) فيقال له : (فَلِمَ[٤٩] تشرب الخمر ؟) فيقول : (إنما نــهى عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء[٥٠] ، وأنا بحكمتي[٥١] محــترز عن ذلك وأنا إنما أقصد[٥٢] به تشحيذ خاطري) حتى أن ابن سينا ذكــر في وصية له كتب فيها : أنه عاهد الله تعالى على كــذا و كــذا ، وأن يعظم الأوضاع الشرعية ، ولا يقصر في العبادات الدينية ، ولا يشــوب تَلَهيًا بل تداوياً[٥٣] وتشافياً فكان منتهى حالته في صفاء الإيمان ، والــتزام

---

[٤٦] ص ع: وإذا

[٤٧] ت وط: رياضة.

[٤٨] ت: وعادة.

[٤٩] ت: لم.

[٥٠] بهذا الكلام إشارة إلى قوله تعالى: "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكــم العــداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون" (المائدة: ٩١). ينبغي أن نوضح هنا أن الآية التي جاءت في النهي عن الخمر لــم تتوقف عند تعليل التحريم بتولد العداوة والبغضاء بسبب الشرب وإنما ذكــرت أن الشيطان، كما يريد أن يلقي بالعداوة والبغضاء بين المتعاطين للمســكرات، فإنــه أيضاً يريد أن يصدهم عن ذكر الله، أي استحضار عظمته، والخوف منــه، وعــن الصلاة أي المثول بين يديه تعالى والدخول في معيته. إذ أنه لا يمكن لمن كان فــي معية الشيطان، أن يدخل في معية الله.

[٥١] ت: بحلمي.

[٥٢] ص ع: وإني.

[٥٣] ت: تلاهياً بل يشرب تداويا وتشفياً وكان.

العبادات ، أن استثنى شرب الخمر لغرض التشافي[٥٤] فهذا إيمان من يدعي الإيمان منهم ، وقد انخدع بهم جماعة ، وزادهم انخداعاً ضعف اعتراض المعترضين عليهم[٥٥] ، إذ اعترضوا[٥٦] بمجاهدة علم الهندسة

---

[٥٤] أشرنا فيما سبق إلى وصية ابن سينا التي كتب بها إلى بعض أصدقائه وهو أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي يقول في بدايتها : "ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره، وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه، وقدمها موقوفة على المثول بين يديه، مسافرًا بعقله في الملكوت الأعلى، وما فيه من آيات ربه الكبرى، وإذا انحط إلى قراره فلينزه الله تعالى في آثاره فإنه بسلطن ظاهر تجلى لكل شيء بكل شيء.

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فإذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت فألف الأنس الأعلى، وذاق اللذة القصوى، وأخذ عن نفسه ما هو بها أولى، وفاضت عليه السكينة، وحقت عليه الطمأنينة وتطلع إلى العالم الأدنى، اطلاع راحم لأهله مستهن لحيله، مستخف لثقله، مستحسن به لعقله، مستضل لطرقه، وتذكر نفسه وهي بها لَهجة وببهجتها بهِجة، فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه، وقد ودعها وكان معها، كأنه ليس معها. وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام وأنفع البر الصدقة وأزكى السر الاحتمال، وأبطل السعي المُراءاة وأن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال، ومناقشة وجدال، وانفعلت بحال من الأحوال. وخير العمل ما صدر عن خالص نية، وخير النية ما ينفرج عن جناب علم، والحكمة أم الفضائل، ومعرفة الله أول الأوائل؛ "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه" .... إلخ. ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتي فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الإنقيادية للنفوس الموادية التي إذا بقيت في النفوس المزينة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال، إذ جوهرها غير مشوب ولا مخالط، وإنما يدنسها هيئة الانقياد كتلك الصواحب بل يفيدها هيئات الاستلاء والسياسة، والاستعلاء والرياسة، وكذلك يهجر الكذب قولا وتخيلا حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة فتصدق الأحلام والرؤيا، وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة، وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة، أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهيا بل تشفياً وتداويا، ويعاشر كل فرقة بعادته، ورسمه، ويسمح بالمقدور والتقدير من المال ، ويركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه، ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية، ويعظم السنن الآلهية، والمواظبة على التعبدات البدنية، ويكون دوام عمره إذا خلا وخلص من المعاشرين

تطريه الزينة في النفس والفكرة في الملك الأول وملكه، وكيس النفس عن عيار الناس من حيث لا يقف عليه الناس. عاهد الله أنه يسير بهذه السيرة، ويدين بهذه الديانة، والله ولي الذين آمنوا وهو حسبنا ونعم الوكيل. (ابن أبي أصيبعة: ٦٠٠-٦٦٨ هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جـ٣ ص ١٤-١٥ وفي كلامه عن نفسه يقول ابن سينا: ".. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، واشتغل بالقراءة والكتابة فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف بالقراءة عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى قوتي ثم أرجع إلى القراءة. ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني (نفس المصدر، ص ٥) ولابن سينا أشعار في وصف الخمر ومتعاطيها تصل إلى حد يقرب من التقديس لها (انظر نفس المصدر: ٢٢) وربما كان هذا فقط تفنناً منه في الوصف ليس غير. وعلى أي حال فابن سينا مسلم، حفظ القرآن طفلاً وهو في السابعة أو التاسعة من عمره وبرز في العلوم الشرعية وفي علوم اللغة العربية وآدابها. وكان يصلي ويصوم ويكثر من التصدق على الفقراء، وكان كلما حزبه أمر مهم فزع إلى الصلاة، وكلما حقق نجاحاً في حياته أو انفتح له باب جديد من العلم كان مستغلقاً عليه شكر الله ولهج بالثناء عليه عز وجل وتصدق على الفقراء. ولم يصدر عن ابن سينا ما يقلل في نفسه من عظمة الإسلام أو يدعو فيه إلى الإلحاد، وإذا كان قد اجتهد في مسألة الشرب فأباحها على هذا النحو ولهذا السبب لنفسه، أو لغيره على سبيل التداوي كما جاء في وصيته لصديقه الصوفي فإن هذا كان اجتهاداً خاطئاً منه يسامح فيه ويطلب له المغفرة من أجله. ومما تجدر الإشارة إليه في هذه القرينة أن لأبي نصر الفارابي شعر في الخمر يصرح فيه بشربها، ولم يشر الغزالي إليه ربما لأنه اكتفي بالإشارة إلى ابن سينا كمثال، وربما كان علم ذلك لم يصل إليه. يقول الفارابي

أشرب مما اقتنيت راحا	لها على راحتي شعاع
لي من قواقيرها ندامة	ومن قراقيرها سماع

(نفس المصدر جـ٣، ٢٣٠). وما قلناه بالنسبة لأبن سينا نقوله أيضاً بالنسبة للفارابي نعني أن ما قاله كان مجرد وصف للخمر، لا أنه كان يشربها حقيقة.

[٥٥] ت: المعترض.

[٥٦] ت: إذا عارضوا عليهم بالمخادعة.

والمنطق ، وغير ذلك مما هو ضروري[٥٧] لهم ، على مـــا بينـــا علته[٥٨] من قبل.

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحـــد بـــهذه الأسباب ، ورأيت نفسي مُلِبَّة[٥٩] بكشف هذه الشبهة ، حتى كان إفحـــام هؤلاء أيسر عندي وأهون من شربة ماء ، لكثرة خوضي في علومـــهم وطرقهم ، أعني طرق الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين[٦٠] من العلماء، انقدح في نفسي أن ذلك[٦١] متعين في هذا الوقت محتـــوم. فمـــا تغنيك الخلوة والعزلة[٦٢] ، وقد عم الداء ، ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق علـــى الهلاك ! ثم قلت في نفسي : (متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة* ومصادمـــة هـــذه الظلمة ، والزمان زمان الفَترة ، والدور دور الباطل)*[٦٣] ، ولو اشتغلت بدعـــوة

---

[٥٧] ت: مما هي ضرورية.

[٥٨] ت: على نبهنا عليه.

[٥٩] ملبة: أي ملازمة، يقال ألبَّ على الأمر لزمه فلم يفارقه، ومنه لبيك: أي لزوما لطاعتك، وألب تفيد معنى الطاعة والمحبة. (لســان العــرب: جـــ٢ ص ٧٣٠-٧٣١).

[٦٠] المتوسمين: أي المتحلين بسمة الشيوخ ويقصد بهم الغزالي هـــؤلاء المدعيـن للعلم، أو المتعلقين بظاهره من علماء الرسوم. (نفس المصدر: جـ٢، ص ٦٣٦).

[٦١] ت و": أن ذاك متعين.

[٦٢] العزلة ساقطة من ت.

[٦٣] ما بين النجمتين ساقط من ت. - ومعنى الفترة: من فتر الشيء إذا قدره وكالـــه بفتره أو بشبره. والفترة، الزمن ما بين كل نبيين أو رسولين من رســـل الله عـــز وجل، من الزمان الذي انقضت فيه الرسالة. وفي الحديث: "فترة ما بين عيســـى ومحمد عليهما الصلاة والسلام". والفترة تعني أيضًا عدم النشاط وانقطاع الاجتـــهاد في الدين، وهو ما يريده الغزالي هنا، جاء في حديث ابن مسعود رضي الله عنـــه أنه مرض فبكى ثم قال : " إنما أبكي لأنه أصابني على حال فترة ولم يصبني على حال اجتهاد ". أي أن المرضى قد جاءه وهو في حال سكون وقلة عبادة ومجـاهدة (لسان العرب جـ٥ صـ٤٤)

الخلق، عن طرقهم[٦٤] إلى الحق ، لعاداك أهل الزمان بأجمعهم ، وأنّى تقاومهم (فكيف تعايشهم ، ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؟).

فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة ، تعللا بالعجز عن إظهار الحق بالحجة. فقدر الله سبحانه تعالى[٦٥] أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج. فأمر بالإلزام بالنهوض إلى نيسابور ، لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الإلزام حداً كان

واختيار حجة الإسلام، لكلمة فترة يوحي بأنه يعتبر أن الزمن أو العصر الذي يخلو من عالم مجدد هو كالفترة أو العصر الذي ليس فيه نبي مبلغ عبدالله تعالى فالعالم الصادق هو نبي وقته، وهذا يدل على أن عصر الغزالي كان في حاجة أكيدة إلى مجدد ولهذا ساغ أن يسمي كتابه إحياء علوم الدين.

والدور أي الدورة الزمنية وهو بمعنى العصر أو الفترة أو الجيل، ولفظة دور من الألفاظ التي تستعملها ألفاظ الباطنية كما ذكرنا من قبل ولكن الغزالي استعملها هنا بالمعنى اللغوي العام للكلمة. وعلى أي حال فهذه العبارة تدل على سوء أحوال المسلمين، وانفراط عقدهم، وعدم وجود السلطان الحازم الذي يجمعهم ويحوطهم، وينبغي على أن ننبه على أن طبيعة العصر ومزاج أ÷له وما يسود فيه من تيارات، ومذاهب فكرية كل هذا هو الذي يشكل المجتمع في هذا العصر، ولكي يعود الإسلام قوياً والمجتمع أمناً مستقراً، والعلماء عاملون مخلصون، لابد أن يكون السلطان حازماً متديناً حتى يستطيع أن يمكن لدين في نفوس المؤمنين، ويحافظ على شرع الله أن تنتهك حرمته أو تنال عزته وهيبته. فقد قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، (والسلطان الذي يزع به الله إنما هو السلطان الذي هو يؤمن بالقرآن ويعمل بما جاء فيه. ومن جانب آخر فإن السلطان إذا لم يكن عنده وازع ديني في نفسه فإنه يستخف بالدين، ويحقر من شأن المتدينين ظاهراً أو باطناً وفي هذه الحالة يصير العلماء مداهنين منافقين إما للتقية وإما لتحصيل المال والجاه.

[٦٤] ت: طريقهم.

[٦٥] ت: سبحانه من ت.

ينتهي[٦٦] ، لو أصررت على الخلاف ، إلى حد الوحشة ، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة ، تعللا بالعجز وطلب عز النفس[٦٧] وصونها عن أذى الخلق ، ولم تُرخِّصْ لِنفسكَ لِعُسْر[٦٨] معاناة الخلق ، والله سبحانه وتعالى يقول :

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ

(سورة: العنكبوت: ١-٣) [٦٩]

ويقول عز وجل لرسوله عليه السلام[٧٠] وهو أعز خلقه :

وَلَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَىٰ مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّىٰٓ أَتَىٰهُمۡ نَصۡرُنَاۚ وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ وَلَقَدۡ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٣٤﴾

(سورة الأنعام: ٣٤) [٧١]

---

[٦٦] ص وع: كاد.
[٦٧] ص وع: وطب. خطأ مطبعي.
[٦٨] ص وع: عسر.
[٦٩] تتمة الآية: "فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين".
[٧٠] عليه السلام من ت.

ويقول عز وجل :

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يسٓ ﴿١﴾ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٣﴾ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤﴾ تَنزِيلَ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٥﴾ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ ﴿٦﴾ لَقَدْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَىٰٓ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ إِنَّا جَعَلْنَا فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِىَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾ وَسَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ وَخَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ ﴿١١﴾

(يس: ١-١١)

فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات ، فاتفقوا

على الإشارة بترك العزلة[٧٢] ، والخروج من الزاوية ؛ وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة ، تشهد بأن هذه[٧٣]

---

[٧١] سورة الأنعام: ٣١.

[٧٢] سورة يس: من ١-١١. نستشف من كلام الغزالي أن لجوءه إلى العزلة لم يكن فقط بغرض الرياضة الروحية وإنما كان أيضاً بسبب البعد عن أذى الخلق ومجاراتهم أو مجاهدتهم، وبخاصة في وقت اشتد فيه البأس، وتفرقت كلمة المسلمين وكثرت الشائعات والمغامز ونشط فيهم أهل البدع والملحدة، وتهددت

الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله جلت قدرته[٧٤] على رأس هذه المائة *فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات والمشاهدات*[٧٥] وقد وعد الله سبحانه وتعالى[٧٦] بإحياء دينه على رأس كل مائة[٧٧]، ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور ، للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة. وكان الخروج من بغداد في ذي القاعدة[٧٨] سنة ثمان وثمانين وأربع مائة ، وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة. وهذه حركة قدرها الله تعالى[٧٩] ، وهي من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقداح في القلب في هذه العزلة ، كما لم يكن الخروج من بغداد ، والنزوع عن تلك الأحوال مما يخطر[٨٠] إمكانه أصلاً بالبال[٨١] ، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال و" قلب المؤمن بين

أخطار التعليمية حياة الحكام والعلماء، ولكنه وبعد أن طلب السلطان من الإمام الغزالي أن يخرج من عزلته أطرح كل هذه العلل عن نفسه، وألزم نفسه بواجب الدفاع عن الأمة والملة. وقدم ذلك على راحته الشخصية

[٧٣] ت: أن.

[٧٤] ص ع: سبحانه.

[٧٥] ما بين النجمتين ساقط من ص ع.

[٧٦] تعالى: من ت.

[٧٧] يشير الإمام الغزالي بهذا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". رواه أبو داود، والحاكم، والبيهقي في المعرفة. وفي هذا الكلام إشارة إلى أن الغزالي كان يعي دوره الذي أدخره الله له. كما كان يعتقد في نفسه أنه مجدد المائة في وقته. ويظهر من خلال كلامه أن كثيراً من علماء عصره رأوا فيه ذلك المجدد.

[٧٨] في ذي القعدة زيادة من ت.

[٧٩] ت: عز وجل.

[٨٠] ص ع: خطر.

[٨١] ت: بالبال أصلا.

إصبعين من أصابع الرحمن"[٨٢] ، وأنا أعلم[٨٣] أنى ، وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ! فإن الرجوع عود[٨٤] إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكتسب الجاه[٨٥] ، وادعو إليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدي ونيتي. وأما الآن[٨٦] فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه.

هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي ، يعلم الله ذلك مني وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري ، ولست أدرى أأصل[٨٧] إلى مرادي أم أُخْتَرَم[٨٨] دون غرضي ؟ ولكني أؤمن[٨٩] إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[٩٠] ، وإني لم أتحرك ، ولكنه

---

[٨٢] "حديث قلب المؤمن" رواه أحمد والترمذي والحاكم، وابن ماجه، وابن خزيمة، في كتاب التوحيد ص ٥٤، والبيهقي في الأسماء والصفات، ومسلم، والبخاري في الكبير، والأدب المفرد، والطبري في تفسيره.

[٨٣] ت: فأنا.

[٨٤] ت: عود على. وص ع: عودة إلى.

[٨٥] ت: العلم الذي يكتسب الجاه به.

[٨٦] ت: وأنا الآن أدعو.

[٨٧] ت: أصل.

[٨٨] اخترم: أي أموت يقال اخترمته المنية من بين أصحابه أي أخذته من بينهم، واخترمهم الده، وتخرمهم أي اقتطعهم واستئصلهم.(لسان العرب جـ١٢صـ١٧٢)

[٨٩] ت: لكن أؤمن نفسي إيمان.

[٩٠] "العلي العظيم" ساقطة من ت.

حركني، وإني لم أعمل ولكنه[٩١] استعملني ، فأسأله أن يصلحني أولاً، ثم يصلح بي ، ويهديني ، ثم يهدي بي ، وأن يريني الحق حقاً ،ويرزقني اتباعه ، ويريني الباطل باطلاً ، ويرزقني اجتنابه.

ونعود الآن إلى ما ذكرناه من أسباب ضعف الإيمان من أسباب ضعف الإيمان نذكر[٩٢] طريق إرشادهم وإنقاذهم من مهالكهم.

أما الذين ادعوا الحيرة بما سمعوه[٩٣] من أهل التعليم فعلاجهم[٩٤] ما ذكرناه في كتاب[٩٥] (القسطاس المستقيم) ، ولا نُطول بذكره في هذه الرسالة.

وأما ما توهمه أهل الإباحة ، فقد حصرنا شبههم في سبعة أنواع وكشفناها في كتاب (كيمياء السعادة) [٩٦] .

---

[٩١] ص وع: لكنه.

[٩٢] ص وع: بذكر.

[٩٣] بما سمعوه ساقطة من ص وع.

[٩٤] ص وع: فعلاجه.

[٩٥] كتاب ساقطة من ت.

[٩٦] كيمياء السعادة: ذكره المرتضى في الإتحاف ص ٤٢، وله عدة مخطوطات في برلين وآيا صوفيا والفاتح وكوبرلي نور عثمانية ودار الكتب المصرية وغيرها. وطبع الكتاب بالقاهرة عدة طبعات، وترجم إلى التركية، ومن التركية إلى اللغة الانجليزية H. A. Homes ونشره بنيويورك ١٨٧٣ وترجم إلى الأوردية في لولجنوا ١٣١٣. وترجم إلى الإنجليزية أيضاً عن الترجمة الهندوستانية وترجم إلى الألمانية كذلك عن النصين: الفارسي، والعربي مختصراً. (انظر: عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧، ص ٢٧٥، رقم ٩٥). في كيمياء السعادة يقول الإمام الغزالي عنه: اعلم أن الكمياء الظاهرية لا تكون في خزانة العوام، وإنما تكون في خزائن الملوك، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى؛ ففي السماء جواهر الملائكة، وفي الأرض

وأما من فسد[٩٧] إيمانه بطريق الفلسفة ، حتى أنكر أصل النبوة ، فقد ذكرنا حقيقة النبوة[٩٨] ووجودها بالضرورة ، بدليل وجود علم[٩٩] خواص الأدوية والنجوم وغيرهما[١٠٠]. وإنما قدمنا هذه المقدمة[١٠١] لأجل ذلك. وأوردنا[١٠٢] الدليل من خواص الطب والنجوم ، لأنه من نفس علمهم. ونحن نبين لكل عالم بفن من العلوم ، كالنجوم والطب والطبيعة والسحر والطلسمات مثلاً من نفس علمه ببرهان النبوة.[١٠٣]

قلوب الأولياء العارفين، فكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق، ويكون عمله بالدينار البهرج، فيظن في نفسه أنه غني وهو مفلس في القيامة.. ومقصود هذه الكيمياء أن كل ما كان من صفات النقص يتعرى منه، وكل ما يكون من صفات الكمال يلبسه، وسر هذه الكيمياء أن ترجع من الدنيا إلى الله". وتكلم الإمام الغزالي في كيمياء السعادة أيضاً عن معرفة النفس الذي هو مفتاح معرفة الله، وعن معرفة القلب، عمله وجنوده وعجائبه، وطريق اتصاله بالله وانفتاحه على عالم الملكوت وعن اللذة والسعادة في معرفة الله سبحانه وتعالى. وعن معرفة جسم الإنسان ومنافع الأعضاء وأسرارها والتي اعتبرها الإمام مفتاحاً لمعرفة الصفات الإلهية.
(انظر مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص ص ٤١٩-٤٢٨).

[٩٧] ت: أفسد.

[٩٨] ذكرها الإمام الغزالي في باب مستقل من أبواب هذا الكتاب تحت عنوان "حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها".

[٩٩] علم ساقطة من ت.

[١٠٠] ت: وغيرها.

[١٠١] يشير الإمام الغزالي بذلك إلى موضوع حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها، والذي يعتبره مقدمة أو قاعدة في الكلام مع الفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل والتعليمية الذين اعتمدوا على الإمام المعصوم في الحصول على المعرفة. وكذلك الصوفية الذين بالغوا في الاعتماد على المشاهدة والذوق كطريق للمعرفة وأهملوا معطيات النبوة.

[١٠٢] ص وع: وإننا أوردنا.

[١٠٣] ص وع: برهان.

وأما من أثبت النبوة بلسانه ، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة ، فهو على التحقيق كافر بالنبوة ، وإنما[١٠٤] هو مؤمن بحكيم[١٠٥] له طالع مخصوص ، يقتضي طالعه أن يكون متبوعاً ؛ وليس هذا من النبوة في شئ ، بل الإيمان بالنبوة :

أن يقر بإثبات طور وراء العقل ، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، **كعزل البصر عن إدراك**

---

[١٠٤] ت: إنما.

[١٠٥] ص ع: بحكم. الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة، وعلم الحكمة له تعريفات: هو علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية (كشاف اصطلحات ٤٩/١).
ويطلق لفظ الحكيم على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان. يؤيد ذلك ما جاء في شرح المطالع أن صاحب البرهان يسمى حكيماً. نفس المصدر جـ ٢ ص ١٣٣. ويطلق الحكيم، على الفيلسوف، وعلى المشاء هو أحد تلامذة أفلاطون، والحكماء الاشراقيون وهم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون، حاضرون معه كانوا أو غائبين، فهؤلاء يدعى لهم أنهم يأخذون العلم من نبع الأستاذ الصافي بالتأمل والتوجه إلى باطنه وليس بالدراسة والبحث. وهؤلاء يشبهون الصوفية في الإسلام إلا أن الآخرين يختلفون عنهم بالتقيد بالشرع المستمد من نبع النبوة، ومشكاة الرسالة المعصومة (انظر نفس المصدر ص ١٣٣-١٣٤). وكان اليونانيون القدماء يسمون الكاهن حكيماً، ويعتقدون أنه يعلم الغيب ويتنبأ. انظر محمد أبو ليلة: "محمد رسول الله بين الحقيقة والإفتراء". باب الكهانة دار النشر للجامعات. ومعنى عبارة الغزالي "سوى أوضاع الشرع على حكمة" أن مثل هؤلاء المسمون بالحكماء يخضعون الشريعة للفلسفة ويجعلون الحكمة هي الأصل المرجوع إليه، وليس الشرع، فهم يعلنون تمسكهم بالشرع ظاهراً بينما هم في الباطن متقدون بمذهب الفلاسفة. متبعون لسيرتهم الفلسفية، وهذا كفر لأنهم يعتقدون في وجود حكيم له طالع فلكي مخصوص، يقتضي طالعه هذا أن يكون متبوعاً، وهذا المفهوم لا ينطبق على النبي، أي نبي، ولا على مفهوم النبوة، بل هو مذهب أهل الروحانيات، وذلك لأن النبوة من طور ما وراء العقل وهي أمر لا يتحصل بالترقي أو تحصيل العلوم إنها تلقي لا ترقي.

الألوان ؛ والسمع عن إدراك الأصوات[١٠٦] ، وجميع الحواس عـن إدراك المعقولات ، فإن لم يجوز هذا ، فقد أقمنا البرهان على إمكانه ، بل على وجـوده. وان جوز هذا ، فقد أثبت[١٠٧] ، أن هنا[١٠٨] أموراً تسـمى خـواص ، لا يدور تصرف[١٠٩] العقل حواليها[١١٠] أصلاً ، بل يكـاد العقـل يكذبـها ويقضي باستحالتها. فان وزن دانق[١١١] من الأفيون ، سم قـاتل لأنـه يجمد الدم في العروق لفرط برودته. والذي يدعي علم الطبيعة ، يزعـم أن[١١٢] ما يبرد من المركبات ، إنما يبرد بعنصـري المـاء والـتراب فهما[١١٣] العنصران الباردان. ومعلوم أن أرطالاً من الماء والـتراب ؛ لا يبلغ تبريدها في الباطن إلى هذا الحد فلو أخـبر طبيعـي بـهذا ولـم يجربه[١١٤] ، لقال : (هذا محال ؛ والدليل على استحالته أن فيه ناريـة، وهوائية والهوائية والنارية لا تزيدها برودة ؛ ولو قدر[١١٥] الكـل مـاءاً وتراباً ، فلا يوجب[١١٦] هذا الإفراط في التبريد ، فإن[١١٧] انضـم إليـه

---

[١٠٦] ما بين النجمتين، من ت: كعزل السمع عن إدراك المبصرات. وما أثبتنا فـي ص ع.

[١٠٧] ت: ثبت.

[١٠٨] ت: هاهنا.

[١٠٩] ت: نصب.

[١١٠] ت: بجوانبها.

[١١١] الدانق جزء الدرهم وهو السدس تقريبًا.

[١١٢] ت: إنه إنما برد المركبات بعنصري.

[١١٣] ت: وهما.

[١١٤] ت: تجربه.

[١١٥] ص ع: فنقدر.

[١١٦] ت: لم.

[١١٧] ت: وإذا.

حاران فبأن لا يوجب ذلك[118] أولى) ويقــدر هــذا برهانــاً ! وأكــثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات ، مبني على هــذا الجنــس ! فانهم تصوروا[119] على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يــألفوه قــدَّروا استحالته ، ولو لم تكن[120] الرؤيا الصادقة مألوفة ، وادعى مــدع[121] ، أنه عند ركود الحواس ، يعلم الغيب ، لأنكره المتصفون[122] بمثل هــذه العقول. ولو قيل لواحد[123] : (هل يجوز أن يكون فــي الدنيــا شــئ ، هو[124] بمقدار حبة يوضع في بلدة[125] فيأكل تلك البلدة بجملتها، ثم يــأكل نفسه *فلا يبقي شيئاً من البلدة وما فيها*[126]، ولا يبقى هــو نفســه ؟) لقال : "هذا محال وهو من جملة الخرافات[127]!" وهــذه حالــة النــار، ينكرها من لم ير النار إذا سمعها. وأكثر إنكار عجائب الآخرة هو مــن هذا القبيل. فنقول للطبيعي : " قد اضطــررت إلــى أن تقــول : فــي الأفيون خاصية في التــبريد ، ليســت[128] علــى قيــاس المعقــول[129] بالطبيعة. فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخــواص ، في مداواة القلوب وتصفيتها ، ما لا يدرك بالحكمــة العقليــة ، بــل لا

---

[118] ذلك ساقطة من ت.
[119] ت: يصورون.
[120] ت: لم يكن.
[121] ت: مدعي.
[122] ت: المتصرفون.
[123] ت: للواحد.
[124] ت: وهو.
[125] ت: بلد تأكل.
[126] ما بين النجمتين ساقط من ت. وزيادة في قبل نفسه.
[127] جملة ساقطة من ص ع.
[128] ت: ليس.
[129] ت: العقول.

يُبصر[١٣٠] ذلك إلا بعين النبوة ؟ " بل قد اعـــترفوا[١٣١] بخـــواص هـــي أعجب من هذا فيما أوردوه في كتبهم ، وهي من الخـــواص العجيبـــة المجربة في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق ، بهذا الشكل :

يكتب على خرقتين لم يصبهما الماء وتنظـــــر إليـــهما[١٣٢] الحامل بعينها. وتضعهما[١٣٣] تحت قدميها ، فيسرع الولد في الحال إلـــى الخروج. وقد أقروا بإمكان ذلك وأوردوه في (عجـــائب الخـــواص) وهو شكل فيه تسعة بيوت ، يرقم فيها رقوم مخصوصـــة ، يكـــون[١٣٤] مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر ؛ قرأته في طول الشكل أو في عرضه[١٣٥] أو على التأريب[١٣٦].

٤	٩	٢		د	ط	ب
٣	٥	٧		ج	هـ	ز
٨	١	٦		ح	أ	و

[١٣٠] ت: لا يتصور. ص ع: لا يُبصر.
[١٣١] بل ساقطة من ص ع.
[١٣٢] ت: وينظر
[١٣٣] ت: ويضعها.
[١٣٤] ت: ويكون جميع.
[١٣٥] ت: أو عرضه. ص ع: أو في مرضه. الجمل مركبة من ت وص ع.
[١٣٦] التأريب تمام النصيب أو التمام وهو تأريب العقدة أي شدها، والتأريب بمعنـــى الشح والحرص وفيه معنى الإمساك والعقد علي المال، والتأرب التشدد في الشيء، وتأرب في حاجة، بمعنى تشدد، والتأريب أيضاً يكون بمعنى التحريش والتفطيـــم، وفي الحديث قالت قريش: "لا تعجلوا في الفداء، لا يأرب عليكم محمد وأصحابـــه"، أي يشدد عليكم فيه. (لسان العرب: جـــ١، ص ٢١١-٢٢٢).

فيا ليت[١٣٧] شعري ! من يصـدق بذلـك ثـم لا يتسـع[١٣٨] عقلـه للتصديق، بأن تقدير[١٣٩] صلاة الصبح بركعتين ، والظهر بـأربع[١٤٠] ، والمغرب بثلاث ، هو لخواص[١٤١] غير معلومة بنظر الحكمة ، وسـببها اختلاف هذه الأوقات. وإنما تدرك هذه الخـواص بنـور[١٤٢] النبـوة. والعجب أنا لو غيرنا العبارة إلى عبارة المنجمين لعقلـوا[١٤٣] اختـلاف هذه الأوقات ، فنقول : " أليس يختلف الحكم في الطالع[١٤٤] ، بأن تكـون الشمس في وسط السماء ، أو في الطالع أو في الغارب ، حتـى يبنـوا على هذا في تسييراتهم اختلاف العلاج[١٤٥] وتفاوت الأعمار والآجـال ، ولا فرق بين الزوال وبين[١٤٦] كون الشمس في وسط السماء ، ولا بيـن المغرب وبين كون الشمس في الغارب؛[١٤٧] فهل لتصديق ذلك سبب "

---

[١٣٧] ت: فليت.
[١٣٨] ت: لم لم يتسع.
[١٣٩] ت: يقدر.
[١٤٠] ركعات ساقطة من ص ع.
[١٤١] ت: وهي بخواص.
[١٤٢] ت: يعلم. ص ع: ينور.
[١٤٣] ت: لعضدوا. ص ع: لعقلوا.
[١٤٤] ت: والطالع.
[١٤٥] ت: التلاج.
[١٤٦] ت: وكون. وص ع: وبين كون.
[١٤٧] ص ع: بالفارب (خطأ مطبعي).

إلا أن ذلك يسمعه[١٤٨] بعبارة منجم ، لعله[١٤٩] جرب كذبه مائة مرة . ولا يزال[١٥٠] يعاود تصديقه ، حتى لو قال المنجم[١٥١] له : " إذا كانت الشمس في وسط السماء ، ونظر إليها الكوكب الفلاني ، *والطالع هو البرج الفلاني*[١٥٢] ؛ فلبست[١٥٣] ثوباً جديداً في ذلك الوقت قتلت في ذلك الثوب ! " فإنه لا يلبس الثوب في ذلك الوقت وربما يقاسي فيه البرد الشديد ، وربما سمعه من منجم وقد عرف[١٥٤] كذبه مرات!

فليت شعري ! من يتسع عقله لقبول هذه البدائع ويضطر إلى الاعتراف بأنها خواص ــ معرفتها معجزة لبعض[١٥٥] الأنبياء ــ فكيف ينكر مثل ذلك ، فيما يسمعه من قول نبي صادق مؤيد بالمعجزات ، لم يعرف قط بالكذب ! ولم لا يتسع لإمكانه[١٥٦]* . فإن أنكر فلسفي إمكان هذه الخواص* في أعداد الركعات ، ورمي الجمار وعدد أركان الحج، وسائر تعبدات الشرع ، لم يجد بينها وبين خواص الأدوية والنجوم فرقاً أصلاً. فإن قال : " قد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب ،

---

[١٤٨] ت: لتصديقه سبب. ت: سمعه.

[١٤٩] ص ع: لعله زيادة بعد منجم.

[١٥٠] ت: فلا يزال. ص ع: ولا يزال يعاد.

[١٥١] ت: له المنجم. ص ع: المنجم (له).

[١٥٢] ما بين النجمتين ساقط من ت.

[١٥٣] ص ع: فليست. (خطأ مطبعي).

[١٥٤] ت: قد جرب. يبرز الإمام الغزالي مدى تأثير الوهم على الإنسان، وكيف أنه يفتح للدجالين والمشعوذين الباب على مصارعيه لابتزاز أموال الناس.

[١٥٥] ت: بعض الأنبياء كيف. ص ع: لبعض الأنبياء فكيف.

[١٥٦] ت: لإمكان هذه الخواص في أعداد. ص ع: لإمكانه فأنكر فلسفي إمكان هذه الخواص في أعداد.

فوجدت بعضه صادقاً ، فانقدح في نفسي[١٥٧] تصديقه وسقط من قلبي[١٥٨] استبعاده ونفرته ؛ وهذا لم أجربه ، فيما أعلم وجوده وتحقيقه[١٥٩] " وإن أقررت بإمكانه ، فأقول : " إنك لا تقتصر على تصديق ما جربته بل سمعت أخبار المجربين[١٦٠] وقلدتهم ، فاسمع أقوال الأنبياء[١٦١] فقد جربوا وشاهدوا الحق في جميع ما ورد به الشرع، واسلك[١٦٢] سبيلهم تدرك بالمشاهدة بعض ذلك. "

على أني أقول : " وإن لم تجربه[١٦٣] ، فيقضي عقلك بوجوب التصديق والإتباع قطعاً، فإنا لو فرضنا رجلاً بلغ وعقل ولم يجرب المرض[١٦٤] ، فمرض ، وله والد مشفق حاذق بالطب ، يسمع دعواه في معرفة[١٦٥] الطب منذ عقل ، فعجن له والده دواءً ، فقال[١٦٦] : " هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك . " فماذا يقتضيه عقله؟ ، وإن كان الدواء مراً كريه المذاق ؛ أن يتناول أو يكذب ويقول : " أنا لا أعقل[١٦٧]

---

[١٥٧] ت: في نفسه. ص ع: في نفسه.
[١٥٨] ت: وسقط عن نفسي. ص ع: وسقط من قلبي.
[١٥٩] ت: لم أجربه فلم أعلم وجوده وتحققه. ص ع: فلم أجربه به فيما أعلم وجوده وتحقيقه لما. وتركيب هذه الجملة من المخطوط وبعض الطباعات.
[١٦٠] ت: المحدثين. ص ع: المجربين.
[١٦١] ت: الأولياء فقد جربوه. ص ع: الأنبياء فقد جربوا.
[١٦٢] ت: أو اسلك. ص ع: واسلك.
[١٦٣] ت: لم تجرب. ص ع: فلم تجربه.
[١٦٤] ت: ولم يجرب فمرض. ص ع: فلم يجرب المرض فمرض.
[١٦٥] ت: دعواه معرفة. ص ع: دعواه في معرفة.
[١٦٦] ت: وقال. ص ع: فقال.
[١٦٧] ت: لا أعرف. ص ع: لا أعقل.

مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ، ولم أجربه ! فلا شك أنك[١٦٨] تستحمقه إن فعل ذلك ! وكذلك[١٦٩] يستحمقك أهل البصائر في توقفك ! فإن قلت : " فبما[١٧٠] أعرف شفقة النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته بهذا الطب ؟ " فأقول : وبما عرفت شفقة أبيك ، وليس ذلك[١٧١] أمراً محسوساً ؟ بل عرفتها بقرائن أحواله وشواهد أعماله في مصادره وموارده علماً ضرورياً لا تتمارى فيه.[١٧٢]"

ومن نظر في أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم[١٧٣] ، وما ورد من الأخبار في اهتمامه بإرشاد الخلق ، وتلطفه في جر[١٧٤] الناس بأنواع الرفق واللين واللطف[١٧٥] ، إلى تحسين الأخلاق وإصلاح ذات البين ، وبالجملة[١٧٦] إلى ما يصلح به دينهم ودنياهم ، حصل له علم ضروري ، بأن شفقته صلى الله عليه وسلم على أمته أعظم من شفقة الوالد على ولده.

---

[١٦٨] فلا أشك في أنك. ص ع: فلا أشك أنك.
[١٦٩] ت: فكذلك.
[١٧٠] ت: فما. ص ع: فيما.
[١٧١] ت: فإن ذلك ليس. ص ع: وليس ذلك.
[١٧٢] ت: لا يتمارى فيه.
[١٧٣] ت: رسول الله صلى الله عليه وسلم.
[١٧٤] ت: في حق.
[١٧٥] ت: بأنواع اللطف والرفق.
[١٧٦] ت: وتعمده.

وإذا نظر إلى عجائب[١٧٧] ما ظهر عليه من الأفعال ، وإلى عجائب الغيب الذي[١٧٨] أخبر عنه[١٧٩] في القرآن على لسانه وفي الأخبار ، وإلى ما ذكره في آخر الزمان ، فظهر[١٨٠] ذلك كما ذكره ، علم علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذي وراء العقل ، وانفتحت[١٨١] له العين التي ينكشف منها *الغيب الذي لا يدركه إلا الخواص*[١٨٢] ، والأمور التي لا يدركها العقل.

فهذا[١٨٣] هو منهاج تحصيل العلم الضروري بتصديق[١٨٤] النبي صلى الله عليه وسلم.[١٨٥] فجرب[١٨٦] وتأمل القرآن وطالع الأخبار تعرف[١٨٧] ذلك بالعيان .

وهذا القدر يكفي في تنبيه المتفلسفة ، ذكرناه لشدة الحاجة إليه في هذا الزمان.

وأما السبب الرابع ــ وهو ضعف الإيمان بسبب[١٨٨] سوء سيرة العلماء ــ فيداوى هذا المرض بثلاثة أمور :

---

[١٧٧] ت: عجيب.
[١٧٨] ت: التي.
[١٧٩] ت: عنها.
[١٨٠] ت: وظهور.
[١٨١] ت: وانفتح.
[١٨٢] ما بين النجمتين في ت: الغيب والخواص.
[١٨٣] ت: وهذا.
[١٨٤] ت: لصدق.
[١٨٥] ت: عليه السلام.
[١٨٦] فجرب ساقطة من ت.
[١٨٧] ص ع: تعف.

أحدها : أن نقول : " أن العَالِم الذي تزعم[189] أنه يأكل الحـــرام[190] ومعرفته بتحريم ذلك الحرام كمعرفتك بتحريم الخمر ولحـــم الخـــنزير والربا[190] ، بل بتحريم الغيبة والكذب والنميمة[191] ، وأنت تعرف ذلـــك وتفعله ، لا لعدم إيمانك بأنه معصية ، بل لشـــهواتك الغالبـــة عليـــك ؛ فشهوته كشهوتك ، وقد غلبته كما غلبتك[192] ، فعلمه بمسائل وراء هــذا يتميز به[193] عنك ، لا يناسب زيادة زجر عن هذا المحظور المعيـــــن. "وكم من مؤمن بالطب لا يصبر عن الفاكهة وعن الماء البـــارد ، وإن زجره الطبيب عنه ! ولا يدل ذلك على أنه غير ضـــار ، أو علـــى أن الإيمان بالطب غير صحيح [194]، فهذا مَجمل هفوات العلماء ".

الثاني : أن يقال للعامي: " ينبغي أن تعتقد أن العالم اتخـــذ علمـــه ذخراً لنفسه في الآخرة ، ويظن أن علمه ينجيه ، ويكون شفيعاً له حتـــى يتساهل معه في أعماله ، لفضيلة علمه. وإن جاز أن يكون زيادة حجـــة عليه ، فهو يجوز أن يكون زيادة درجة له ، وهو ممكن. فـــهو ، وإن ترك العمل ، يدلى[195] بالعلم . وأما أنت أيها العامي ! إذا نظرت إليـــه

---

[188] ت: الإيمان بسوء.
[189] ت: يزعم.
[190] ت: معرفته بذلك الحرام. ص ع: ومعرفته بتحريم ذلك الحرام.
[190] ت: والدم.
[191] ت: الغيبة والنميمة والكذب.
[192] ت: وقد غلبته. وص ع: وقد غلبته كما غلبتك. كما غلبتك ساقطة من ت.
[193] ت: وراء هذه يتميز بها. ص ع: وراء هذا يتميز به.
[194] ت: ليس بصحيح.
[195] ت: إن ترك العمل فيدلي.

وتركت العمل وأنت عن العلم عاطل ، فتهلك بسوء عملـك ولا شـفيع لك[١٩٦]!"

الثالث : وهو الحقيقة ، أن العالم الحقيقي لا يقارف[١٩٧] معصيـة إلا على سبيل الهفوة ، ولا يكون مصراً على المعاصي[١٩٨] أصلاً. إذ العلـم الحقيقي ما يعلم به[١٩٩] أن المعصية سم مهلك ، وأن الآخرة خـير مـن الدنيا. ومن عرف ذلك ، لا يبيع الخير بما هو أدنى منه .

وهذا العلم لا يحصل بأنواع العلوم التي يشتغل بها أكـثر النـاس. فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم إلا جرأة على معصية الله[٢٠٠] تعالى. وأما[٢٠١] العلم الحقيقي ، فيزيد صاحبه خشية وخوفاً ورجاء ، وذلك يحول بينـه وبين المعاصي إلا الهفوات التي لا ينفك عنها البشر[٢٠٢] فـي الفـترات وذلك لا يدل على ضعف الإيمان. فالمؤمن مفتن تواب ، وهو بعيد عن الإصرار والإكباب .

هذا ما أردت أن أذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتهما وآفات مـن أنكر عليهم[٢٠٣] ، لا بطريقهم[٢٠٤].

---

[١٩٦] ت: فتهلك ولا شفيع.
[١٩٧] ص ع: لا يقارن.
[١٩٨] ت: العصيان.
[١٩٩] ص ع: ما يُعرَف أن.
[٢٠٠] ت: معصيته سبحانه وتعالى.
[٢٠١] ت: وأما.
[٢٠٢] ت: بشر.
[٢٠٣] ت: عليهما.
[٢٠٤] لا بطريقهم ساقطة من ص وع.

نسأل[٢٠٥] الله العظيم أن يجعلنا ممن آثره واجتباه ، وأرشده إلى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه عن شر نفسه حتى لم يؤثر عليه سواه ، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد إلا إياه.

* نجز كتاب "*المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال*" إملاء الشيخ أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمة الله عليه والحمد لله حق حمده وصلاته على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم، في العشر الأول من ذي الحجة سنة سبع عشر وخمسمائة*[٢٠٦]

---

[٢٠٥] ت: ونسأل.

[٢٠٦] ما بين النجمتين أثبتناه من مخطوطة تيمور، وفي جاء على هامش المخطوط بخط رأسي هذه العبارة: "هكذا وجد التاريخ النسخة التي انتسخت هذه النسخة منها". ومعنى ذلك أن هذا مخطوط تيمور قد نسخ من نسخة بعد وفاة الإمام الغزالي بأثنتي عشرة سنة.

المصـــــادر

أولاً المصادر العربية:

- **القرآن الكريم**
- **كتب الصحاح** والمسانيد ، البخاري ، مسلم، أبو داود ، الـترمذي ، النسائي ، ابن ماجة ، مسند الإمام أحمد بن حنبل.
- **ابن خلكان** (أبو العباس شمس الدين) – *وفيات الأعيان– أنباء أبناء الزمان* – تحقيق إحسان عباس - بيروت - دار الثقافة - ١٩٦٨.
- **الإمام علي بن أبي طالب**– *نهج البلاغة* . تحقيق الإمام محمد عبده بيروت– دار المعرفة– بدون تاريخ
- **ابن تيمية** (تقي الدين أبو العباس أحمد بـــن تيميـــة) – *رســائل وفتاوى* –تحقيق محمد رشيد رضا، ومحمـــد الأنـــور البلتـــاجي– القاهرة– مكتبة وهبة– ١٤١٢هـــ / ١٩٢٩م .
- **الأصبهاني** (أبو نعيم الحافظ أحمد بن عبد الله)– *حليـــة الأوليـــاء وطبقات الأصفياء* - القاهرة– مطبعـــة الســعادة– ١٣٩٩هـــ / ١٩٧٩م .
- **أبو حنيفة** (النعمان بن ثابت)– كتاب *الفقه الأكبر*– بشرح ملا علي القاري . القاهرة
- **أبو طالب المكي** – *كتاب قوت القلوب*.
- **المحاسبي** (أبو عبد الله الحارث بن أسد) –كتاب *الرعاية لحقـــوق الله* –تحقيق د. عبد الحليم محمود - القاهرة– دار المعارف.

- **الشهرستاني (أبو الفتح عبدالكريم)** - *المِلَل والنحل* - بهامش كتاب الفصل لابن حزم الأندلسي- القاهرة- مطبعة صبيح - ١٩٦٤م.
- **الشوكاني** - *نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار* - القاهرة- المكتبة التوفيقية- بدون تاريخ
- **الهجويري** - *كشف المحجوب* - بالعربية والإنجليزية.
- *رسائل إخوان الصفا*-بيروت - دار صادر
- **عبد الله بن المعتز** - *ديوان* - ط - بيروت.
- **مدكور (إبراهيم)** - *الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*- القاهرة- دار المعارف ١٩٦٨م .
- **ابن العربي** (أبو بكر) - *العواصم من القواصم* - تحقيق عمار الطالبي - الجزائر - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- **ابن النديم** (محمد بن علي) - *الفهرست* - بيروت- دار المعرفة بدون تاريخ
- **ابن سينا**- *الإشارات والتنبيهات* -بدون تاريخ
- ـــــــ *رسالة أضحوية في أمر المعاد*- تحقيق سليمان دنيا، القاهرة- دار الفكر العربي- ١٩٤٩م.
- **التهانوي** (محمد علي الفاروقي) - *كشاف اصطلاحات العلوم* - حققه لطفي عبدالبديع - ترجم نصوص الفارسية عبدالنعيم محمد

حسنين - راجعه أمين الخولي -مصر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر- ١٣٨٣ هـ/١٩٦٣م.

- **الجرجاني** (علي بن محمد السيد الشريف) كتاب *التعريفات* - تحقيق عبد المنعم الحفني -القاهرة- دار الرشاد- ١٩٩١م
- **الحاكم**- *المستدرك* - بدون تاريخ
- **غرابة** (حمودة)- *ابن سينا بين الدين والفلسفة*- القاهرة- مجمع البحوث الإسلامية - ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢م
- **الحكيم** (سعاد)- *المعجم الصوفي* - بيروت- دندرة- ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م
- **السهروردي**- *عوارف المعارف* -مطبوع مع إحياء علوم الدين بيروت- دار الكتب العلمية- ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م
- **السيوطي**- الفتح الكبير.
- **ابن طفيل** (أبو جعفر)- *رسالة حي بن يقظان*- القاهرة- مكتبة صباح- ١٩٧٨.
- **عطا** (عبد القادر أحمد)- *التفسير الصوفي*- دراسة وتحقيق لكتاب *إعجاز البيان في تأويل أم القرآن* -القاهرة - المكتبة الحديثة- ١٣٨٩هـ
- **العيدروس** (عبدالقادر) -*تعريف الأحياء بفضائل الإحياء*- مطبوع مع إحياء علوم الدين.
- **الفارابي**- *كتاب تحصيل السعادة*- تحقيق جعفر آل ياسين- بيروت- دار الأندلس- ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- **القشيري** (أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن)- *الرسالة القشيرية في علم التصوف*- بيروت دار الكتاب العربي - بدون تاريخ.
- **الحوت** (محمد)- *أسمى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب*.
- **ابن عربي** (محي الدين)- *الفتوحات المكية*- تحقيق د. عثمان يحيى ود. إبراهيم مذكور- القاهرة- المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية- القاهرة ومعهد الدراسات العلية في السوربون ١٣٨٩هـ / ١٩٧٨م
- **ابن بطوطة** - *رحلة بن بطوطة* - القاهرة - ١٩٣٤م.
- **ابن جبير** - *رحلة ابن* جبير - القاهرة - ١٩٠٨م.
- **القاشاني** (كمال الدين عبدالرزاق) - *اصطلاحات الصوفية* - تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب - ١٩٨١م.
- **الكلاباذي** (أبو بكر) - *التعرف لمذهب أهل التصوف* - القاهرة - المكتبة الأزهرية للتراث - ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م.
- **العطار** (فريد الدين) *تذكرة الأولياء*.
- **ابن الجوزي** (أبو الفرج عبدالرحمن بن علي)- *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم* -حيدر آباد - دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٩ هـ - جـ٩.
- ــــــ - *صفة الصفوة* - تحقيق طارق محمد عبدالمنعم - الاسكندرية - دار ابن خلدون - بدون تاريخ.

- **بدوي** (عبدالرحمن) *مؤلفات الغزالي* -الكويت - وكالة المطبوعات -١٩٧٧م.
- **دنيا** (سليمان) *الحقيقة في نظر الغزالي* - القاهرة - دار المعارف - ١٩٨٠م.
- **ابن الملقن** (سراج الدين أبي حفص عمر بن أبي الحسن الأنصاري الأندلسي)- *العقد المذهب في طبقات حملة المذهب* - انظر ملحق رقم ١٩ ضمن مؤلفات الغزالي ص ٥٤٨.
- **كارادفوا** (البارون) - *الغزالي* - ترجمة عادل زعيتر -القاهرة - الحلبي - م١٩٥٩.
- **الذهبي** (الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) *سير أعلام النبلاء* -بيروت - مؤسسة الرسالة - هـ١٤٠٥/١٩٨٤- جـ١٩.
- **ابن عساكر** (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله)- *تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري* - بيروت - دار الكتاب العربي - ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- **السبكي** (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي) *طبقات الشافعية الكبرى* - تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناح - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية - جـ ٣، جـ٤.
- **ابن العماد** (ابن الفلاح عبدالحي)- *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*- بيروت - المكتب التجاري للطباعة والنشر - بدون تاريخ.

- جبر (فريد)- *الغزالي*- مقال بمجلة Mideo-القـــاهرة - ١٩٥٤م- جـ١.
- طاش كبرى زاده (عصام الدين أحمد) - *مفتاح السعادة ومصبـــاح السيادة* - طبعة حيدر آباد - ١٣٢٨ هـ- مؤلفات الغزالي (ملحـق رقم ٤).
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد)- *إحياء علوم الدين* - بيروت - دار الكتب العلمية- ١٤١٢ هـ /١٩٩٢م.
- ــــــــ *المنقذ من الضلال* - تحقيق ودراسة وترجمة - د. محمد أبو ليلة ود. نورشيف عبدالرحيم رفعت -واشنطن - الطبعة الثانيـة تحت النشر.
- ــــــــ *ميزان العمل* - تحقيق ســليمان دنيــا -القــاهرة - دار المعارف- ١٩٦٤م.
- ــــــــ - *مجموعة رسائل*- *بيروت* - دار الفكر - ١٤١٦ هـــ / ١٩٩٦م.
- ــــــــ - *معيار العلم* - تحقيق ونشر سليمان دنيا - القــاهرة - ١٩٦١م. وط دار الأندلس ١٩٧٨م.
- ــــــــ - محك النظر في علم المنطــق - القــاهرة - بــدون تاريخ.

- ـــــــ - *إلجام العوام عن علم الكلام* - تصحيح وتعليق وتقديم محمد المعتصم بالله البغدادي - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤م.
- ـــــــ - *المنخول من تعليقات الأصول* - حققه وخرج نصه وعلق عليه د. محمد حسن هيتو - - دمشق - دار الفكر - ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠م.
- ـــــــ - تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم سليمان دنيا - مصر - دار المعارف - ١٩٧٢م.
- ـــــــ - فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية - تحقيق عبدالرحمن بدوي - القاهرة - ١٩٦٤م.
- ـــــــ - الرد الجميل - تحقيق عبدالعزيز عبدالحق حلمي - القاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ـــــــ- *مقاصد الفلاسفة*- القاهرة- المطبعة التجارية.
- **الشاطبي** (أبو إسحق) - الموافقات في أصول الشريعة - تحقيق عبدالله دراز ومحمد عبدالله دارز وعبدالسلام عبدالشافي محمد - بيروت - دار الكتب العلمية - ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- **أبو ليلة** (محمد) - محمد رسول الله بين الحقيقة والإفتراء - القاهرة - دار النشر للجامعات - ١٩٩٩م.
- **العقيقي** (نجيب) - المستشرقون - القاهرة - دار المعارف - ١٩٨٠م.

- **ابن عبدالبر النمري** (أبو عمر يوسف) - *بيان فضل العلم وأهلـه* - القاهرة - دار الكتب الإسلامية ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م.
- **البغـدادي** (الخطيـــب) - تـاريخ بغــداد - القــاهرة - ١٣٥٧هـ/١٩٣٩م.
- **البغدادي** (عبدالقاهر بن طاهر)- *الفرق بين الفرق* - بيـروت - دار الجيل ودار الآفاق الجديدة - ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧م.
- **البهي** (محمد) - الغزالي وفلسفته الأخلاقية والصوفية - القاهرة - مكتبة وهبة - ١٤٠١هـ/١٩٨٩م.
- **العيدروس** (عبدالقادر)- *تعريف الأحياء بفضائل الإحياء* - مطبوع مع إحياء علوم الدين جـ٥.
- **مرتضى** (السيد محمد بن الحسيني الزبيدي)- *إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين* - بيروت - دار الكتب العلميـة - ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م.
- **ابن كثير** (أبو الفداء إسـماعيل) - *البدايـة والنهايـة*- بيروت ، المعارف - والرياض، النصر - ١٩٦٦م.
- **عبدالقادر أحمد عطا** - *التفسير الصوفي - دارسة وتحقيق لكتـاب إعجاز البيان في تأويل أم القرآن* -القاهرة - المكتبـة الحديثـة - ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م.

- **ابن كثير** (أبو الفداء إسماعيل) - *مختصر تفسير ابن كثير*: اختصار وتحقيق محمد على الصابوني -بيروت - دار القرآن الكريم - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨١م.
- **ابن منظور** (أبو الفضل جمال الدين محمد بن المكرم) -*لسان لعرب* -بيروت - دار صادر - ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠م.
- **الأصفهاني** (الراغب) - *مفردات ألفاظ القرآن* - تحقيق صفوان عدنان داوودي -دمشق - دار القلم - بيروت - الدار الشامية - ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م.
- **بيومي** (عبدالمعطي محمد)- *الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب* - القاهرة - دار الطباعة المحمدية ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م.
- *المعجم الفلسفي* - القاهرة - مجمع اللغة العربية - ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م.
- **هونكه** (زيغريد)- *شمس العرب تسطع على الغرب* - ترجمه عن الألمانية، فاروق بيضون وكمال دسوقي - راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري - بيروت - دار الجيل ودار الآفاق الجديدة - ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م (الطبعة الثامنة).
- **ابن أبي أصيبعة** - *عيون الأنباء في طبقات الأطباء* -بيروت - دار الثقافة - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- **الفيومي** (محمد إبراهيم) - *الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل* - القاهرة - الأنجلو المصرية - ١٩٧٦م.

- **الجويني** (إمام الحرمين) - *الكافية في الجدل* - تحقيق فوقية حسين محمود - القاهرة - مطبعة الحلبي - ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م.
- **الباقلاني** (أبو بكر) - *التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة الخوارج والمعتزلة* - تحقيق ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي - بيروت - المكتبة الشرقية - ١٩٥٩م.
- **بدوي** (عبدالرحمن) - *فلسفة العصور الوسطى* - الكويت - وكالة المطبوعات - بيروت - دار القلم -١٩٧٩م.
- **الشافعي** (حسن عبداللطيف) - *مقدمة في الفلسفة العامة* - القاهرة - دار الثقافة العربية - ١٩٩٢م.
- **عثمان** (علي عيسى) - *الإنسان عند الغزالي* - تعريب خيري حماد - القاهرة - الأنجلو المصرية.
- **لطف** (سامي نصر) - *نماذج من فلسفة الإسلاميين* - الجزء الأول - *حكماء المشرق الإسلامي* - القاهرة - مكتبة سعيد رأفت - ١٩٧٧م.
- **ديكارت** - *قواعد المنهج* - ترجمة محمود الخضيري - القاهرة ١٩٥٦م.
- **ابن خلكان** (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) - *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* - بيروت - دار الثقافة- بدون تاريخ.

- **الذهبي** (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) - *سير أعلام النبلاء* - تحقيق شعيب الأرنؤوط - بيروت - مؤسسة الرسالة ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤م.
- **غلاب** (محمد) - *المعرفة عند مفكري المسلمين* - الدار المصرية للتأليف والترجمة - ١٩٦٦م.
- **شرف** (محمد ياسر) - وسائل الإقناع الغزالي - دار الوثبة - دمشق - ١٩٨٢م ط٢.
- **أمين** (عثمان) - *ديكارت* - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٣م.
- ـــــــــــ - ديكارت - *التأملات في الفلسفة الأولى* - ترجمه وقدم له وعلق عليه - القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية - بدون تاريخ.
- **بلدي** (نجيب) - *ديكارت* - مصر - دار المعارف - بدون تاريخ

ثانياً: المصادر الأجنبية:

Abūlaylah, M.M., *The Status of Women from the Islamic Perspective, with a Critical Study of the Draft Platform for Action for the Fourth World Conference on Women*, Beijing, China, 1995.

Ad-Dahbi, M., Al-Ghazālī, *Erreur et Délivrance* (Paris: Editions IQRA, 1996).

Campanini, Massimo, "Al-Ghazzālī" in *History of Islamic Philosophy*, Part I, ed., by H. Nasr and O. Leaman (London, New York: Routledge, 1996), pp. 258-74.

Carra de Vaux, Bernard, *Gazzālī* (Paris, 1902).

Frank, Richard M., "Al-Ghazālī on *Taqlīd*. Scholars, Theologians, and Philosophers," *Zeitschrift für Geschichte de Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 7 (1991-92), 207-52.

____, "Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy," *Revue des Etudes Islamiques*, 55-57 (1987-89), pp. 271-85.

____, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992).

Gai, Easton, *Islam and the Destiny of Man* (Pakistan: Suhail Academy, 1997).

Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Incoherence*, parallel English-Arabic text, trans., introduced and annotated by Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997).

____, *Munqid*, Arabic text edited in *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, v. 7 (Beirut, 1986).

Lewis, B. et. al. (eds.), *The Encyclopedia of Islam* (new edition; Leiden: E.J. Brill; London: Luzac and Co., 1971).

Nakamura, K., (Translator), *Al-Ghazālī, Invocations and Supplications, Kitab al-adhkar Waldaawat. Book LX of the Revival of the Religious Sciences* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1989).

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought* (Pakistan: Suhail Academy, 1999).

Schacht, Joseph and Bosworth, C.E. (eds.), *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy* (Pakistan: Suhail Academy, 1999).

Smith, M., *Al-Ghazālī The Mystic* (Lahore: Hijra International Publishers, 1983).

Watt, Montgomery, *The Majesty That Was Islam* (London: Sidqwick and Jackson, 1974).

Winter, T.J., *Al-Ghazālī, The Remembrance of Death and the After Life, Kitab Dhikr al-mawt wa-ma ba dahu, Book XL* of *The Revival of the Religious Sciences* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1990).

Ziauddin, Ahmad, *Influence of Islam on World Civilization* (Delhi: Adam Publishers, 1996).

Zwemer, Samuel, *A Moslem Seeker after God* (New York, 1920).

The Edited Arabic Text of

Al-Imam Al-Ghazali's Book,

Al-Munqidh min al-Ḍalāl

critical ed. by
Dr. Professor Muḥammad Abūlaylah
(Al-Azhar University)
&
Dr. Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at
(Al-Azhar University)

English Translation:

Deliverance from Error
and
Mystical Union with the Almighty

and Introduction by Dr. Professor Muḥammad Abūlaylah;
edited with Introduction and Notes by George F. McLean

Published in three editions:
Arabic-English (ISBN 1-56518-153-0)
Arabic (ISBN 1-56518-082-1)
English (ISBN 1-56518-081-X)

by

The Council for Research in Values and Philosophy
PO Box 261, Cardinal Station
Washington, D.C., 20064

The Edited Arabic Text of

Al-Imam Al-Ghazālī's Book,

AL-MUNQIDH MIN AL-ḌALĀL

critical edition by

Dr. Professor Muḥammad Abūlaylah
(Al-Azhar University)
&
Dr. Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at
(Al-Azhar University)

English Translation:

Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty

Translation and introduction by Dr. Professor Muḥammad Abūlaylah;
Edited with Introduction and Notes by Professor George F. McLean

Published in three editions:
Arabic-English (ISBN 1-56518-153-0)
Arabic (ISBN 1-56518-082-1)
English (ISBN 1-56518-081-x)

by

The Council for Research in Values and Philosophy
PO Box 261, Cardinal Station
Washington, D.C., 20064, USA

CULTURAL HERITAGE AND CONTEMPORARY CHANGE
SERIES IIA. ISLAM, VOLUME 2
General Editor
George F. McLean

Al-Ghazālī

DELIVERANCE FROM ERROR
AND MYSTICAL UNION WITH THE ALMIGHTY
AL-MUNQIDH MIN AL-ḌALĀL

English translation with introduction by
Muḥammad Abūlaylah
and Critical Arabic text established with
Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at
Introduction and Notes by
George F. McLean

Published with the Support of CIPSH/UNESCO
THE COUNCIL FOR RESEARCH IN VALUES AND PHILOSOPHY

Box 261
Cardinal Station
Washington, D.C. 20064

Printed in the United States of America

Library of Congress Cataloging-in-Publication

Al-Ghazālī, Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty (al-Munqidh min al-Ḍalāl / al-Ghazālī) critical Arabic text established by Muḥammad Abūlaylah and Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at; English translation with introduction by Muḥammad Abūlaylah; introduction and notes by George F. McLean.

p. cm. — (Cultural heritage and contemporary change. Series IIA, Islam; vol. 2)

Includes bibliographical references and index.

1. Al-Ghazālī, 1058-1111. 2. Sufism—Early works to 1800. I. Abūlaylah, Muḥammad. II. Abdul-Rahīm Rif'at, Nurshīf. III. McLean, George F. IV. Title. V. Series.

BP80.G3A3 1995
297'.4—dc20 95-14438
CIP

ISBN 1-56518-153-0 (Arabic-English Edition, volume 2)
ISBN 1-56518-082-8 (Arabic Edition, volume 2a)
ISBN 1-56518-081-X (English Edition, volume 2b)

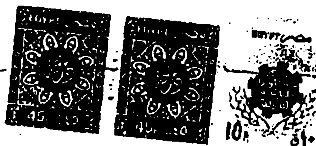
CONTENTS

نموذج رقم « ١٧ »

بسم الله الرحمن الرحيم

AL - AZHAR AL - SHARIF
ISLAMIC RESEARCH ACADEMY
GENERAL DEPARTMENT
For Research, Writting & Translation

الأزهر الشريف
مجمع البحوث الاسلامية
الادارة العامة
للبحوث والتاليف والتر



٩٨/٥٠

السيد / الأستاذ الدكتور محمد محمد رضوان أبو ليلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته — وبعد :

فبناء على الطلب الخاص بفحص ومراجعة كتاب / ترجمة كتاب المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي ....

تفيد بأن الكتاب المذكور ليس فيه ما يتعارض مع العقيدة الاسلامية ولا مانع من طبعه ونشره على نفقتكم الخاصة .

مع التأكيد على ضرورة العناية التامة بكتابة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والالتزام بتسليم ٥ خمس نسخ لمكتبة الأزهر الشريف بعد الطبع .

والله الموفق ،،،

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

مدير عام
الادارة العامة للبحوث والتاليف والترجمة



تحريرا في ٩ / ٦ / ١٤١٩ هـ
الموافق ٣٠ / ٩ / ١٩٩٨ م

إدارة الترجمة

Certification from Al-Azhar University ١٩٩٨/٩/٣٠

Professor Muḥammad Abūlaylah
As-salaam Alaykum (Peace be upon you)

We inform you that the above mentioned book (Al-Munqidh) contains nothing that contradicts Islamic 'Aqidah (Islamic tenets and beliefs) and we have no objection to its publication.

Signed by Sami Sha'rawi
The Director General of the Department for Research,
Writing and Translation at Al-Azhar Al-Sharīf
Islamic Research Academy

ABBREVIATIONS

AGth: G. Anawati and L. Gardet, *Introduction à la Thèologie Musulmane* (Paris: Vrin, 1948).

BM: M.C. Barbier de Meynard, "Traduction Nouvelle du Traité de Ghazzālī intitulé Le Préservatif de l'Erreur et Notices sur les Extases (des Soufis)," *Journal Asiatique* Series VII, vol. IX (1877), 5-93.

F: C. Field, *The Confessions of al-Ghazālī* (London: Wisdom of the East, 1909).

J: C.M. Jabre, *al-Munqidh min Aḍḍalāl* (Beyrouth, 1959).

Ja: C.M. Jabre, Arabic text of al-Ghazālī, al-Munqidh min aḍālal (see above).

M: D.B. MacDonald, "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing. Being a Translation of a book of the *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī with Analysis, Annotation and Appendices. Bk XVIII" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901, pp. 195-252, 705-748; 1902, 1-28); "The Life of al-Ghazālī, with Special Reference to His Religious Experiences and Opinions," *Journal of the American Oriental Society*, XX (1899), 71-132.

Sch: A. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī* (Paris, 1940).

VDB: S. Van den Bergh, *Averroes Tahāfut al Tahāfut* (London: Luzac, 1969).

VR: Laura Veccia Vagliere and Robert Rubinacci, *Scritti scelti di al-Ghazālī* (Torino: Unione Tipografico-Editrici Torinese, 1970).

W: J. Watt, "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazālī," *JRAS* (1952), 26-27.

ACKNOWLEDGEMENTS

The Council for Research in Values and Philosophy (RVP) wishes to express its admiration for this work of Professor Muḥammad Abūlaylah and his wife, Dr. Nurshīf Abdul-Rahīm Rifʿat, both of al-Azhar University, Cairo, who together established this first critical Arabic edition. Professor M. Abūlaylah has produced an English translation marked by fidelity and clarity. This work is being published in a bilingual edition as well as separately in English and Arabic.

The participation of G. McLean in this project is due to the late Georges Anawati, O.P., and the Dominican Institute of Oriental Studies, Cairo, where the editor's introduction and notes and the editing of the English translation were realized.

The editor extends special acknowledgement to the late Richard J. McCarthy whose work, *Freedom and Fulfillment*, contributed substantively to the notes for the English translation and remains an excellent source of further information on the particular points.

Particular acknowledgement must be made also to The International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH) and its parent organization UNESCO, Paris, for its support of this project.

TRANSLATOR'S INTRODUCTION

MUḤAMMAD ABŪLAYLAH

LIFE OF AL-GHAZĀLĪ

Al-Ghazālī's full name is Abū Hāmid Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ṭusī al-Ghazālī (450-505 A.H./1058-1111 A.D.). In Latin his name was Algazel. He was known as The Proof and Ornament of Islam. He was an encyclopedic author, polymath, a great jurist, theorist, philosopher, theologian, moralist, critic, comparative religionist; above all he was a religious reformer and spiritual revivalist who sacrificed himself completely to his belief and ideal.

He was born in Tūs near Mashhid in Khurāsān in Persia. Having gained an excellent reputation as a scholar, he was appointed in 484 A.H. (1091 A.D.) by the Seljuk minister Niẓām al-Mulk to teach at Niẓāmiyya Academy founded by Niẓām al-Mulk in Baghdad. In this great city, al-Ghazālī's followers grew in number until they outnumbered even the retinues of the emirs and magnates (al-Safadī, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, ed. by H. Ritter et al. [Wiesbaden, 1962], pp. 274-277). Al-Ghazālī proved a great and influential lecturer in that institute. But in the month of Dhu'l Qi'da in the year 488 A.H. (1095 A.D.) after enduring a personal crisis he gave up the entirety of his worldly position and followed the path of renunciation and solitude. He performed the pilgrimage, and, upon his return visited Syria and lived there for some time in the city of Damascus. Thereafter he visited Jerusalem passing his time in worship, learning, contemplation and writing. After a life filled with great intellectual and spiritual achievements al-Ghazālī died on Monday, the fourteenth of Jumāda al-Ākhira in the year 505 (1111) at Tabaran, the citadel of Tūs, where he was interred.

Al-Ghazālī's writings, whether biographical or of general academic content, hold a faithful mirror to the society of his time and to his own person. From his writings we may glean not only details of his life, but also valuable information about his psychology and character.

Al-Ghazālī is not a merely theoretical writer. He illustrates his arguments with real examples, and his advice is based on his own

experience. He was writing for people who were known to him and whose needs he knew very well. He was one of the greatest Imāms in the field of reformation, and as such he suffered from what we may call the sickness of his society and paid for it.

Great reformers have their sicknesses and sorrows, not because of their own state of health, but because the state of their nation drags them down and makes them feel ill. Their illnesses come from the social, moral and behavioral sicknesses of their society, from the sickbed of the nation, when it strays from the right path. Great people have suffered more from this kind of illness than from their own physical symptoms. Any physical sicknesses they had were slight compared with the sickness that came to them from contemplating their society.

The great man is a gift from God to his society, and a gift from God may be accepted or denied. Al-Ghazālī was both son and father to his society. He gave to it more than he took out. He continued his struggle against evil forces, ill-thinking, and false assumptions which traded on the name of Islam until death forced him to stop. He was not defeated by the persecution which his efforts brought upon him. He did not buckle under criticism; rather, it gave him added strength to stand his ground and to make his voice heard in all places and at all times.

If moralists had not been able to rouse themselves, they would not have been able to defend the higher ground of their convictions. The system of morals would have collapsed; virtue would have been buried alive; civilization would have become bankrupt.

Al-Ghazālī was "sick" from the people of his time. They were a trial to him. He was not a politician but he suffered the evils that afflict those who deal in politics. He was attacked by the germs of hypocrisy which surrounded his fellow scholars. He suffered because of the unhealthy differences which existed between Muslim sects, between Sunnī and Shiite, which had reached a dangerous zenith in his day, and because of the corruption among the adherents of Sufism and the theologians.

In his time, the sects that claimed to be part of Islam were at war among themselves. Shi'a, Sunnī, Mu'tazila, Ismā'īlī, theologians, the patrons of the Brethren of Purity and the natural philosophers, all these, despite their differences, were ranged on one side, and al-Ghazālī on the other.

Knowing that al-Ghazālī suffered all his life from these major symptoms and maladies of his society, his own personal maladies seem slight in comparison. The great Imām was well aware of the link between his own poor health and the sickness of the society which besieged him.

As a child and as a young man before the age of twenty, he was recklessly ambitious and daring. He says that he thirsted after a comprehension of things as they really are. This was his obsession from an early age; it was instinctive, part of his God-given nature, a matter of temperament not of choice or contriving. But the more he progressed into the fields of the academic and religious thinking of his society, the more he suffered, to the point that at the time of his greatest success, when he occupied the highest academic chair in al-Niẓāmiyya University in Baghdad, teaching 300 students, he lost all desire to continue.

As has been mentioned before, al-Ghazālī writes about himself, his society, his religion and his Sufi experience. His writings shed light on each aspect of his time and display even the trivial details of history and the social disparities. In his voluminous encyclopedic work "The Revival of the Religious Sciences" he wrote about the religious branches of knowledge and the religious communities of his day. We have translated the *Book of Knowledge*, which is the first book of this work and provided it with an introduction.

Al Munqidh min al-Ḍalāl "The Deliverance from Error" may be categorized as autobiographical in nature. In this book, al-Ghazālī profiles some highly important information about himself as a man and as a thinker, and about his evaluation of contemporary religious thinking and trends. For this reason the book is of prime importance. We shall have the opportunity to discuss it later.

In his book *Bidāyat al hidāya* (*The Beginning of Guidance*) also, al-Ghazālī includes information about himself and the academic community of his time. Al-Ghazālī observed how people received his book, *Iḥyā'*, and he replied to criticism of it. He wrote a book about the different kinds of boasters, dividing them into groups, discussing and analyzing each in his own way. He wrote *Mi'yār al 'Ilm* (*The Yardstick of Knowledge*) to help confused students and academics perceive what knowledge is false, what is genuine: what should be accepted, what should be rejected. This led the Imām to write *Mizān Al-'amal* (*The Yardstick of Action*) and *Tahāfut al*

Falāsifah (*Contradictions among the Philosophers*).

We have listed these titles not in order to show how many books al-Ghazālī wrote, but rather to show how each volume was intended to deal with a problem and with problem-makers of his time.

Although Imām al-Ghazālī lived in difficult times we should not overlook the fact that this gave rise to his greatness. If his time was one of political upheaval and internal dispute in religion and sectarian factions, it was also a time of great scholars, and a time when knowledge was honored and learned men were respected and well paid. It was a time when a few chosen scholars could silence the hypocritical masses and purveyors of falsehood.

Al-Munqidh min al-Ḍalāl reflects al-Ghazālī's life and his own spiritual experience and development. There is no doubt at all about its authorship, but some critics have argued against its value as a historical document, as we shall see later.

Al-Ghazālī took issue with the scholars of the Bāṭiniyya sect, criticizing their principles and doctrines. He wrote several books about them and referred to some of them in the book translated here. This should add to his credibility as a sign of his courage in facing up to such dangerous opponents. We should keep this in mind when we turn to al-Ghazālī's political stance, which some critics have not taken into account. Defence of religion means defense of the state and of society as a whole.

From the title and introduction we can draw further insights. Al-Ghazālī was familiar with the causes of the confusion and errors that had befallen the nation. He says that most of the mistakes of the thinkers of his day came from believing what they had heard and were familiar with from childhood, having received it from their fathers, teachers and people regarded as virtuous. Al-Ghazālī had come to doubt what he had been told, and he urges others to doubt, as the reader of the present work will find.

He says that "anyone who does not doubt will not investigate, and anyone who does not investigate cannot see, and anyone who does not see will remain in blindness and error." Al-Ghazālī, here as elsewhere, considers skepticism as a source of knowledge and discovery because anybody who blindly accepts is not investigating or fathoming what he accepts. As a matter of fact, the Qur'ān urged people to doubt their father's beliefs, traditions and customs. Many

verses of the Qur'ān say that Allah, referring to Himself, asks people if they have any doubts about His creations. This means that Allah expects people to doubt. Doubt can lead to a firmer belief, unless it is a symptom of a mental illness or spiritual disturbance. Faith in Allah can be deeply seated in the heart, but the heart still requires psychological reassurance, as in the case of Abrahām when he asked Allah how he could give life to the dead. Allah told him, "Don't you believe?" "Yes indeed I believe, but my heart needs to be at peace." This gnostic method, featured later in the work of Descartes, in fact is central to Descartes's philosophy.

Al-Ghazālī occupies a unique position among Islamic philosophers in recommending doubt within the boundary of faith. He was original and pioneering.

As we have already said, some critics have argued about the historical value of the *Deliverance from Error*. Some went as far as to say that it was intended as a novel, with himself as the central figure of the novel, a *Bildungsroman* (a development novel) as the Germans call this genre. These critics regard the book not as a true record of his real life and development, but as a fictional account written when he had finished developing. For example, 'Abdul Al-Dāim al-Baqarī says that the *al-Munqidh* is neither an *Apologia pro vita sua* nor an autobiography, but a novel with a message, a sort of *roman a thèse*, with al-Ghazālī himself as the hero. He was trying to "leave to posterity a fictional image of his personality and create an interpretation of his life which would give him an unrivaled place in all the domains of thought and of the life of the Muslims of his time, including especially the knowledge and practice of *Taṣawwuf* (Sufism), with a dosage of avowals and insinuations which, without being totally false, would not correspond to historical reality." The crux of this argument is that al-Ghazālī himself said that his actions were not directed towards Allah, but towards his own quest for fame and prestige.

Al-Baqarī makes these avowals the explicative principle of the whole life of al-Ghazālī, his actions, movements, repose and intentions, not only before his withdrawal, but even after" (*I'tirāfāt al-Ghazālī*, Cairo, 1943; McCarthy, p. xxvi). This, in our view, is an untenable criticism. It stretches the text too far from its context and the author's psychology and career. Al-Ghazālī's confession should add to his reputation, rather than detract from it. Great people are

never self-satisfied. Prophets look at their own work critically, unless it is revelation from God.

Once a phrenologist looked at a bust of Socrates and said, "This man is controlled by lust and imperfection." People responded vehemently that "this was the most virtuous man on earth." But Socrates said, "No, it is true. What he said is true about my nature, but I have striven to overcome the imperfections."

If al-Ghazālī told us about something in his inner self we should not take it as a means to attack him or to doubt what he says. In this case, we should look at the man's actions and his efforts to improve himself, not at his confession, nor should we hold that against him.

To doubt the reliability and historical value of al-Ghazālī's books, moreover, entails saying that al-Ghazālī was attempting in fictional form to prove the inferiority of the mind and the evidence of the sense compared with the illuminating light which Allah reveals to worthy men. This cannot be true when one sees al-Ghazālī's sincerity and devotion. The book itself cannot support this interpretation. In no way does it give the impression of being affectation. This is one reason, perhaps a psychological reason.

Secondly, all al-Ghazālī's other books and recorded conversations support what he says in this book, e.g., his conversation with the contemporary historian 'Abdul Al-Ghāfir al-Fārisī preserved by Ibn-'Asākir in his book *Tabyeen Kadhib al-Muftarī* as referred to in my introduction to the Arabic text.

Indeed, as a writer, the art of writing may cause one to shift emphases in the presentation. But the book holds a faithful mirror to the natural development of al-Ghazālī's character and knowledge.

Here we may refer to two poems written by al-Ghazālī himself at the time of his spiritual and intellectual doubts.

With light the face of Your Majesty was revealed.
And I wondered
and in You all-manifest, lay my confusion.
O You are the nearest of things.
You have revealed Yourself, filling my view.
With Your manifestation of light, but becoming hidden
in a way which nearly left me without faith.
When You hid Yourself You threw between mind

and senses a difference that brooks no compromise.
If mind claims to know Your Presence and denies the
sense, who called it impossible.
The senses say to the mind stop here.
This is because the senses deny You O God as a
picture to be seen and the mind sees You through
abstract evidence

Indeed I am so busy with the cultivation of my soul
and my business helps me to control myself.
The doubt of transitory things has been cast away from me
by a witness that comes like a beacon to me.
By it I have seen the Godly light very clear
from behind delicate screens that cover things,
then I became certain about the things
that previously I doubted.
And I have seen what was secret and hidden [to me]
And I have known the aim of my creation, the reason for
my existence.
My death and my resurrection
by the mirror of the soul in whose bright surface there
appeared
this world and the hereafter, the whole truth, the every aspect
of the truth.
I know that no shade of doubt remained with me about
the things
that make some people very doubtful.
The soul took its travelling staff and became sure that
my light had
shone on the right road for me . . . .
My light had shone over the face of my resting place as
evidence of what I have said.
There is the state of sleep, when the senses slip away while
you rest,
and the tablet of the unseen faces the soul like two bright
mirrors,
and what the tablet contains is reflected into the soul.

> *Then my soul takes its knowledge from there,*
> *and the knowledge that I have is a copy of what is there.*

This example can of course be multiplied. Al-Ghazālī was quite aware of his greatness, and we cannot take this as false self-importance.

He did show signs of arrogance and boastfulness, especially in his youth. Here and there he mentions something concerning his personality and experiences, not only in writing but also in conversation as referred to above. Moreover the earliest of his biographers, 'Abdul Al-Ghāfir al-Fārisī (d. 529 A.H./1134 A.D.) wrote the following statement eighteen years after al-Ghazālī's death.

> He related to us on certain nights what his circumstances had been from the time he first openly followed the path of godliness and the mystical experience overcame him after he delved deeply into the various branches of knowledge and that he had behaved arrogantly to everybody, when he spoke boasting of how God's favor had singled him out, enabling him to master many kinds of knowledge and research them.
>
> He continued in this way until he felt disgust with the Arabic sciences which were not concerned with the hereafter and final goal, and what benefits and helps in the hereafter.
>
> He had begun his asceticism under the guidance and companionship of al-Farmadhī. From him he learned how to open up the gates to Sufism and followed his instructions about the performance of the duties of worship, of extra night-prayers, and of continual invocation of God's name — *Ṭariqa.*
>
> He continued in this way until he had overcome all these obstacles. He took on these burdens, but he did not achieve what he wanted. Then he related that he had studied every branch of knowledge and delved deeply into all aspects of learning and experience, and had again put all his strength and made every effort to study every complicated part of the sciences.
>
> He proceeded to the interpretation of these works

and continued to do so until he had unlocked the doors to every branch of knowledge.

He also told us that he became for a certain time busy with the counterbalancing of the proofs *Takafu' al Adilla* and the minute details of the problems. Then he told us that a door of the fear of God opened before him and took all his attention, forcing him to abandon everything else, until it became easy for him to accept the other way of religious practice. He then became perfectly disciplined and the reality of things became clear to him, and he turned into what we expected of him, behaving well with a good character and exact insight. This was the sign of the happiness which God had allocated to him before time began.

Then we asked him about how he had wished to leave his home and return to resume what was required of him in Nishabour (to teach in al-Niẓāmiyyah Academy). He said apologetically, "There was no way that my religion would permit me to refuse a request to spread God's message for the benefit of students, and indeed it was my duty to reveal the truth and speak about it and call others to it."

Later he abandoned teaching and returned to his home. He built a school beside his house where he could receive seekers after knowledge and provide a hostel for Sufis. Thereafter he divided his time according to those who would come to him, sometimes reciting the Qur'ān, sometimes sitting with the Sufis, sometimes teaching, so he did not waste a single moment of his time nor of other people's time.

In his late years al-Ghazālī occupied himself with the study of *Ḥadīth*, especially Al-Bukhārī's and Muslim's *Ṣaḥīḥs*. Shortly before his death, al-Ghazālī was reading in the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī, and it was reported that he died while the book was still in his hand. Al-Fārisī, adding to the statement above, mentioned that, "had al-Ghazālī lived longer he would even have ranked higher than the most eminent in the [Muslim] tradition." The following are some of 'Abdul Al-Ghāfir's statements about al-Ghazālī, not necessarily in

the order in which they occur (Ibn 'Asakir, *Tabyeen Kadhib al-Muftarī* [Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1979], pp. 291ff.): "He is a proof that Islam works as a system . . . the tongue of Islam . . . the Imām of the Imāms of religion . . . eyes have never seen another like him in his ability to speak, his eloquence, expression, quick understanding and natural command."

> In Nishabour al-Ghazālī attended Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī's lectures and studied hard and graduated in a short time. He outstripped his fellows. He committed the Qur'ān to memory while still young and became the most able debater of his time and outstanding among the students of Imām al-Ḥaramayn. His fellow students benefitted from his teaching and guidance, and he never stopped learning. He began to write books. Imām al-Ḥaramayn, despite his high rank and his ability to talk fluently, did not regard al-Ghazālī with favor when they were alone together. This was because al-Ghazālī was quick to understand and his teacher was not happy that his student had started to compose books so early, although as his teacher it would reflect credit on him.
>
> This is human nature, though the teacher appeared proud of al-Ghazālī in public and encouraged his success, but in his heart he nursed jealousy.
>
> This situation persisted until Imām al-Ḥaramayn died in 478 A.H. (1085 A.D.). And then al-Ghazālī went to Nishabour and attended the assembly of the minister Niẓām al-Mulk. The minister welcomed him because he ranked high as a scholar among the scholars and great Imāms who gathered at the minister's court.
>
> Al-Ghazālī, no doubt, had benefited from this great assembly of rival scholars. His name rose over the horizon. Later al-Ghazālī moved to Baghdad to teach again in the academy during the ministry of Fakhr al-Mulk. Everybody there admired his teaching and skill in debating, and he did not find anyone his equal. After he had been the Imām of Khurāsān he became the Imām of Iraq. In this time al-Ghazālī wrote excellent

books about *Fiqh* or Islamic Jurisprudence and its methodology. His fame now ranked higher in Baghdad so that it even outranked that of princes and officials of the caliphate administration.

But suddenly everything turned. He abandoned it all and gave up everything he suffered to attain in life and occupied himself wholly with religious duties and activities directed to the hereafter. He went to perform pilgrimage; then he went to Syria and remained there for ten years. While there he wrote such well-known and original writings as *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, The Revival of Religious Knowledge.*

He strove against his soul and his own behavior in order to perfect his own character and to cultivate his manner. Every bad quality in al-Ghazālī turned into a good one. He turned away from seeking fame and material gain and clothed himself in the garments of the righteous.

He scaled down his hopes in this world and devoted his time to guiding people to do what would benefit them in the hereafter, to make this world abhorrent to them, and to make them prepare for the long journey to the everlasting abode.

When he went back home, he busied himself with contemplation. He was visited by many people. He was a treasure supplying people's hearts with piety and guidance. His writings and books were widely disseminated and there was no contradiction between what he taught and how he lived.

No one objected to his teachings, and when Fakhr al-Mulk became a minister and heard of al-Ghazālī and admired his extensive knowledge, virtuous character, pure faith and sociability, he sought blessings from him, attended his classes and listened to his lectures. Then he asked him to return to teaching in the academy, so that his precious knowledge and fruitful learning should not be locked away without benefitting anyone. He begged him to accept his request and al-Ghazālī finally fulfilled his wishes and went to Nīshāpūr to teach in al-

Niẓāmiyyah.

The above summarizes the very important statement of 'Abdul Al-Ghāfir which has not been given enough attention by al-Ghazālī's modern biographers and critics. It is unfortunate that we cannot put a precise date for this conversation between al-Ghazālī and 'Abdul Al-Ghāfir. However it is possible to say that it occurred before al-Ghazālī finally withdrew from public life, and it is clear that no reference is made in this statement to al-Ghazālī's book *al-Munqidh* either as already written, nor did he mention any intention of writing it.

This is a definite indication that the book dates from later in al-Ghazālī's life. Even more importantly 'Abdul Al-Ghāfir asked him why he left his post in Baghdad and stopped teaching in the Niẓāmiyya. This is the precise question that appears at the beginning of *al-Munqidh*, and the whole conversation is more or less reproduced in the introduction of the book.

Al-Ghazālī tells us in the very first line of *al-Munqidh* that he wrote his book in response to a brother in the faith who had requested him to do so. We feel quite justified in saying that this brother in the faith was a real person, not a fiction or a literary device as McCarthy suggests, and not al-Ghazālī himself as 'Abdul al-Jalīl al-Baqarī assumed. We may even venture to assert that the brother in faith was 'Abdul Al-Ghāfir al-Fārisī himself or at least one of the people who attended the same meeting.

Al-Ghazālī and Public Life

Another line of criticism which is leveled against al-Ghazālī is that he did not take an active part in the wars between the crusaders and Muslims in his time. The army of the crusaders entered Antioch in Syria in 491 A.H. (1097 A.D.). 100,000 Muslims were killed in 495 A.H. (1101 A.D.). The Western forces captured Jerusalem and remained in control there for eleven years, but there is no mention of this in the writings of al-Ghazālī. This is strange when one bears in mind that he did mention dates close to these when speaking of his own career. He did speak about eminent figures such as Ibn Ḥanbal, Ibn Ḥazm, Ibn Taymiyyah, who were prominent in the struggle against political decay and corruption among the caliphs. I

do not personally agree with the critics who accuse al-Ghazālī of ignoring political events. He did care about the Muslim nation, its religious stand and political supremacy. It is absurd to say that al-Ghazālī welcomed the invasion of Syria or felt happy about the mass killing of Muslims; it would be naive to think this.

A great personality can be perfect in one or more areas of life or of knowledge. This is true of al-Ghazālī's personality when it is examined closely. His character blossomed in the fields of scholarship, religion and social reform, particularly education. He was effective in restating the intellectual and spiritual basis of his time. He stood firm against the eminent representatives of the various sects and the authorities of his time (especially the Bātinites, who threatened the lives of their opponents with violence and assassination). In support of this point it is useful to refer to 'Abdul al-Qahir al-Baghdādī (d. 429 A.H./1037 A.D.) who said that in his time the Bātinites presented the most evil force and dangerous threat to Islam and Muslims ('Uṣūl al-Dīn, pp. 329-331).

Al-Ghazālī was uncompromising in his attitude toward them. He wrote several books attacking the Bātinites. In turn, they must have attacked him and even threatened his life — his constant move from place to place may lend support to this. Bearing this in mind, such a man cannot be accused of cowardice or opting-out. Al-Ghazālī took issue with the scholars of his time, especially the corrupt ones, emphasizing the importance of a good education for children since they are the basis and the new force of society. A society can be made strong through its children. Neglect of their education leads to a hypocritical, careless, faithless and loose generation of adults, corrupt rulers and cowardly army officers.

The author under review seems to have concentrated his attention on the source of corruption and decay in society, rather than upon the symptoms.

Al-Ghazālī had a good relationship with the rulers of his time but did not hesitate to advise them when he saw fit. It should be noted, however, that as a Sufi he criticized the scholars for consorting with rulers, but cannot be criticized for doing this very thing due to his integrity and drawing no advantage from their company. He lived a hard life until his death and never accepted the gifts of money that were offered. Rulers have to be supported, advised and corrected. They must not be left without scholarly and religious

guidance, lest their views become narrow and they be surrounded by hypocrites and faithless opportunitists. Reforming the society, correcting the rulers and defending the people's human rights are the responsibility of the scholars and learned men. (See al-Subkī, *Ṭabaqāt*, vol. 4, p. 110. Also F.R.C. Bagley, *al-Ghazālī's* Book of Council for Kings [London, 1964].)

Another trend of criticism leveled at al-Ghazālī is that he retreated from public life for eleven years, leaving his people without the benefit of his advice. He should not be blamed for this, for he was preparing himself for a greater role later. Prophets and scholars of higher repute withdrew from society for long periods. It is obvious that our great Imām was inclined by nature to keep his distance. He perceived that mixing with people brings trouble. In his book *Iḥyā'* he wrote about the privileges of seclusion.

According to al-Manāwī, al-Ghazālī says in a poem, "In mixing with people there is no benefit, and ignorance about the reality of things is not like a scholar. You who ignorantly criticize me for keeping away from people, my reason [for doing this] is engraved on my ring." When they read the inscription on his ring they found this verse, "For the most of them we did not find any commitment to principle. We find that most of them are faithless" (Qur'ān 7: 102).

INTELLECTUAL MILIEU

Following the intellectual climate vividly referred to by al-Ghazālī, one is much impressed to see that al-Ghazālī became a meteor in the galaxy of the greatest scholars and divines of his time.

To cite but a few examples of al-Ghazālī's great contemporaries:

1. Imām al-Ḥaramayn, Abū al-Ma'alī 'Abdul al-Malik al-Juwaynī (d. 478 A.H./1085 A.D.), the mentor who discovered the young genius in al-Ghazālī and is rightly his moral and scholarly patron, as well as of the Nīshāpūr Academy, established also by Niẓām al-Mulk, in addition to heading many other institutions of teaching.
2. Abū Isḥāq al-Shīrāzī (418 A.H./1027 A.D.) who also headed Niẓāmiyya academy at Baghdad.

3. 'Abdul al-Salām Ibn Yusuf al-Nīshāpūr, Ibn Yusuf al-Qazwini (d. 482 A.H./1089 A.D.), the head of the Mu'tazilite school, who wrote a commentary on the Qur'ān in seven hundred volumes.

4. Abū Turāb, the head and the *Mofti* of the Ash'arites in Nīshāpūr (d. 492 A.H./1098 A.D.).

5. Abū Muḥammad al-Miṣrī (d. 486 A.H./1093 A.D.).

6. Abū 'Alī 'Ibn Aḥmad al-Wāqidī (d. 468 A.H./1075 A.D.).

7. Abū Bakr al-Bayhaqī (d. 458 A.H./1065 A.D.).

8. Abū 'Alī al-Ḥusayn 'Ibn 'Abdul Allah, Ibn Sīnā, known in the West as Avicenna, the greatest of Muslim philosophers, (370-428 A.H./980-1037 A.D.), and his disciple Abū 'Abdul Allah al-Masumi about whom Ibn Sīnā says, "Al-Masumi is to me what Aristotle is to Plato."

9. Omar al-Khayyām, the Persian astronomer and poet already mentioned in the introduction.

On the Sufi side, al-Ghazālī was a contemporary and quite aware of the following great figures:

Abū 'Alī al-Daqqāq (d. 415 A.H./1024 A.D.).

'Abdul al-Raḥmān al-Sulamī the Sufi Qur'ān interpreter, historian and chronicler.

Abū al-'Abbās al-Qassār.

Abū al-Qāsim al-Qushayrī, the author of the celebrated *Risalā* (Epistle) on Sufism and the Sufis. It is worth noting that in his section on metaphysics the author of *al-Munqidh* made reference to only two of the most eminent Muslim philosophers: Abū Naṣr al-Fārābī (d. 339 A.H./950 A.D.), usually called the second teacher after Aristotle, and Ibn Sīnā (Avicenna 370-428 A.H./980-1037).

Ibn Sīnā deserves special attention here, since he is al-Ghazālī's contemporary, and was singled out by him as a specimen for moral criticism when he pinpointed the will in which Ibn Sīnā recorded his confession of drinking alcohol and his pledge that he would never take the draught unless as medicine.

It is evident that Ibn Sīnā was fond of banquets, luxury and being entertained. He used to deliver his lectures at night time and at the end of his lectures ordered a banquet to be laid and music to

be played for the pleasure of his guests and pupils. He used to drink to excess until his health began to deteriorate. As a cure he took a powerful medicine which broke down his health. When he felt that his death was imminent, he stopped drinking and repented and asked God's forgiveness. Like al-Ghazālī, Ibn Sīnā died in his middle years. Yet it should not be overlooked that he was brought within the precincts of the Islamic tradition. He memorized the Qur'ān when he was ten years of age. He mastered Islamic and Arabic literature by the time he reached sixteen and became well-known in the whole of the Islamic world both as a physician and as a philosopher.

It is to the credit of Ibn Sīnā that he did not succumb to adverse sectarian influences. He himself said that his father often read the epistles of the Brethren of Purity, *Rasāil Ikhwān al-Ṣafa*, yet was not influenced by them in any notable way. This in itself was a great sign of the independent mind and free-thinking he envisaged at an early stage of his life. In the same way as al-Ghazālī, Ibn Sīnā was noted for his consistency from the beginning to the end of his life. The weight and style of his books in old age — say in his fifties — are as powerful and effective as those he wrote in his youth.

The first topic that appears immediately after al-Ghazālī's introduction to the *al-Munqidh* is sophistry: which is more or less a system of learning that misleads pupils or followers. In this section:

- 1st, al-Ghazālī, in his search after certitude, was ushered into false views.
- 2nd, when he resorted to reason, he discovered no distinction between his experience and the dream world.
- 3rd, he reverted to the guidelines of reason.

Al-Ghazālī began his career with the study of theology, but theology failed to satisfy him. Its objectives were the protection of the *sunna*, tradition, and its defense against the deviations of the heretics; it did not serve his purpose, which was the search for truth.

But it is striking that he placed the speculative theologians, Mutakallimūn, at the top of his list. The reason, as far as we can understand, is that this group of thinkers predominated over the rest and attracted people's attention. As they exercised immense influ-

ence upon the society suffering from illusions, it was al-Ghazālī's role to disillusion them from their sophistic illusions.

The eminent Sunnite scholars attacked the speculative theology of al-Kalām and strongly warned Muslims against preoccupation with it as an undesirable innovation. Al-Ghazālī himself wrote in more detail about the Kalām in his book *al-Iḥyā'*. As an illustration, he says, "Tawḥīd" the Oneness of God is the term which has changed its meaning. It now means the craft of theology, knowledge of methods of arguing and confronting adversaries, boasting, multiplying questions, casting doubts on matters, and showing down opponents. This is true to the point that some practitioners, i.e, Mu'tazilites, called themselves the people of justice and pure monotheism.

In his search for truth, Imām al-Ghazālī turned to philosophy, including the natural sciences, which gave him a penetrating insight into the marvels of creation. In the view of al-Ghazālī no one who had studied anatomy could fail to notice the perfection of human and animal organs and to recognize in them evidence of the creator's master hand. He found himself unable to go along with the natural scientists, in particular he emphatically rejected their denial of resurrection and sensual pleasure and punishment in heaven. But it should be noted that he does not reject philosophy and science altogether, he still believed that there was much truth in Aristotle, who like Plato and Socrates was regarded as a "theist". The Imām sums up his view of the philosophers and scientists by pointing out that they served neither to prove nor disprove the existence of God. Al-Ghazālī urged that the majority of people should be protected from potentially harmful ideas: he refers to the Epistles of the Ikhwān al-Ṣafā and then says in warning, "Just as the poor swimmer must be kept from the slippery banks, so must mankind be kept from reading these books" and by analogy all similar books that can mislead and harm the average Muslims. After examining philosophy al-Ghazālī stepped out of it and continued his search for truth.

True knowledge is derived from divine inspiration (from faith, rather than from the dictates of dry logic). Out of this combination of guiding reason and inspiring and unflickering Faith in the Divine, al-Ghazālī emerged. From this station he became the triumphant exponent of the religion of Islam, and thus was fittingly called Hujjat ul Islām, the proof of Islam.

TRANSLATIONS AND EDITIONS OF *AL-MUNQIDH*

The text of *al-Munqidh* was discovered in 1842 A.D. by the scholar, Auguste Schmölders, who found the text, translated it into French and published it for the first time in Paris. Sixty-seven years later in 1909, the text appeared in English, translated by Claude Field under the title, *The Confessions of al-Ghazālī.* This translation reads well for the most part, but could be more faithful and precise. Professor Watt's translation tried to improve on Field's version. It was published under the title, *The Faith and Practice of al-Ghazālī* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1953). We have already said something about this version. The third and most recent translation into English is by Richard Joseph McCarthy, S.J., and bears the title, *Freedom and Fulfillment* (Boston, 1980). The volume includes also related texts by al-Ghazālī translated by McCarthy. His translation reads well and is painstakingly clear and accurate. He benefited from previous translations and scholarly works on al-Ghazālī, drawing heavily on the studies by Poggi and Jabre. In his lengthy introduction of sixty pages (the text of the translation is fifty-three pages) and plentiful footnotes, McCarthy emphasizes the uniqueness of al-Ghazālī and the importance of studying his thought.

McCarthy based his translation not only on the well-known edition, but also on a new manuscript given to him by Father Poggi dated 509 A.H (1115-1116 A.D), i.e. five years after al-Ghazālī's death and about ten years after *al-Munqidh* was composed. However, McCarthy is fully aware that there is no serious difference between this early manuscript and the one used by Ṣalībah and 'Ayyād, Jabre and Watt. In editing our critical Arabic text we have checked other manuscripts and several other editions of *al-Munqidh.*

McCarthy read the previous translations and decided that there was still a need for his new one. He tells us that his translation was written while he was reading *al-Munqidh* to his students at Oxford, when he came up with some ideas that he thought worth publishing. McCarthy believes that his translation reads better and gives a more fair reflection of al-Ghazālī's life than do previous versions.

Reading that translation and the footnotes, we may say that the translation is good, but still not perfect; it has not deterred us from our decision to make yet another translation. Beyond doubt, McCarthy has done justice to the text, illuminating its meaning and

making it available to speakers of English. His footnotes, in general, serve the text well and enable us to understand al-Ghazālī's statements.

Nevertheless, on some occasions the footnotes are too bulky, incorporating irrelevant material, and addressing the general reader rather than the specialist. He refers to secondary sources and does not refer the *Ḥadīths* back to their respective authorities; in several cases he failed to identify al-Ghazālī's sources. McCarthy's translation of the *Ḥadīth* about the division of the Muslim nation into sects is incomplete and incorrect. Occasionally he confuses his reader when he refers to the authority of a certain *Ḥadīth.*

We therefore intend to introduce our own translation, feeling that it is needed and will prove useful. I will not try to justify this decision beyond saying that Allah directed me to produce this translation which is directed wholly and sincerely to Him.

Our translation takes into consideration the other translations in English, particularly M. Watt and McCarthy, and also the fragments of *al-Munqidh* that are in circulation in the writings of the orientalists.

We have noted some differences in understanding the text and we have differed also from Farid Jabre's French translation (Beirut, 1969), which appears in the bibliography. We have sought to give the most lucid rendering — one that we consider much closer to al-Ghazālī's text and trend of thought.

We have read and checked the available outstanding Arabic editions of this remarkable text. Two rare manuscripts: first, Shahīd Ali Pasha, no. 1712, Istanbul, which is complete and well-written, and which dates from 509 A.H.-510 A.H. (1115 A.D.-1116 A.D.), five years after the death of the author. The second one is Ṭal'at, Cairo, Dār al-kutub, no. 637, which is important yet incomplete.

Two outstanding Arabic editions deserve special comment: The Arabic text first published in Damascus (1956) by Jamīl Ṣalībah and Kāmil 'Ayyād is good in the main; it is not the first edition of *al-Munqidh* from the chronological point of view, but to a great extent it is the most readable and tolerable version. The authors based their edition on the available extant Arabic versions. As they remarked, it was only by chance that they struck upon a single manuscript which lends authenticity to the Arabic version on which we are working. It should be noted, however, that the manu-

script they had in hand was recently copied from an unknown and unverified version.

But luckily enough the difference between the printed, published version, on the one hand, and the extant available manuscript, on the other hand, is not serious in many cases. Hence, our work and painstaking effort is to bring out a better, more critical and perfectly readable text. This can be seen from our Arabic version, found here, if read against other versions in circulation.

The second version to attract our critical attention is the version of *al-Munqidh* by his Eminence Sheikh Abdul Al-Ḥalīm Maḥmoūd (Cairo, Dār-al Ma'arif, 1988). Sheikh Abdul Al-Ḥalīm is a leading exponent of Sufism in modern times, and was known among his followers as the al-Ghazālī of Egypt. He was an eminent scholar, well respected in Egypt and worldwide. I am proud to have had him as my mentor and to have received his special attention while still an undergraduate at Al-Azhar University.

Notwithstanding his erudition and practical Sufism, when he took upon himself to publish a new version of the *al-Munqidh* he concentrated his attention on a long introduction explaining the theory of Sufism, rather than focusing on the textual evaluation of the prototype version. His introduction covers almost 320 pages in comparison to al-Ghazālī's original book which has only 80 pages, excluding the space given to the footnotes.

Al-Ghazālī's name did not appear on the cover and title pages. Its first mention is on p. 138, in the context of his "Fatwa" quoted in full by the editor. The second is on p. 214 in the context of his challenge to the principles of knowledge.

After the Sheikh's exhaustive explication of Sufism from its original sources to modern times, he devoted the fifth section of his introduction to al-Ghazālī and his milieu, pages 269-323. The information given about al-Ghazālī is based almost entirely on quotations and soon digresses from *al-Munqidh* to *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* by the same author as an independent subsection occupying 33 pages. Nothing is said about the *al-Munqidh.*

It must be noted that there are editorial mistakes in Sheikh Abdul Al-Ḥalīm's version, which still appear in its third edition (Cairo, Dār al-Ma'arif, 1988). Some editions of *al-Munqidh* have not escaped editorial mistakes/errata, yet are tolerably acceptable. To save time and energy, however, it is expedient to turn to the

main point of the present work.

CONTENT AND VALUE OF *AL-MUNQIDH MIN AL-ḌALĀL*

Al-Munqidh min al-Ḍalāl is not only the greatest, but the crown of all al-Ghazālī's work. It is small in size, but as a document is great in scholarly and historical value. It sheds light on al-Ghazālī's personality and provides unique details about his life, milieu and other related issues.

Al-Munqidh does not limit itself to one approach to its subject. It starts from one point and aims toward one goal, but explores many roads to this end. This book may be loosely categorized as autobiographical, although it was not intended to be an autobiography in the strict sense. Islamic literature did not include such a category in the way that it developed in the West. This may be because Islam forbids anyone to boast of his own achievements or to talk about himself. Some early biographical information is found in the philosophical and literary writings of Muslim scholars as indicated elsewhere in this introduction, but there is no class of autobiography as such. This may be the reason why al-Ghazālī did not give more information about himself in the book under focus. If he had not been bound by the conventions of his time, what fascinating details he could have given us.

The facts that he does give about his own life are impressive and are phrased in a masterly fashion and a highly developed spiritualism. They are scattered in many of his works. If assembled in one place they would be enjoyable and rewarding. For example, in *al-Munqidh* he spoke of Sufism as his last permanent home, and gave the reasons for preferring it above other systems. In other writings he describes how he virtually became a Sufi himself and took the Sufi way and developed his experience of Sufism.

Al-Munqidh has three major dimensions; first, the autobiographical dimension which is indispensable in understanding al-Ghazālī's works and milieu; secondly, the psychological and intellectual graph which records al-Ghazālī's inner experience, intellectual endurance and response to the power of the moment; and thirdly, an investigation of the religious and intellectual trends of the time and milieu, analyzing and rectifying them from his position as a

philosopher and religious reformer.

Al-Ghazālī wrote *al-Munqidh min al-Ḍalāl* at the age of fifty. The precise date of this book is not noted, but is not impossible to identify. He wrote it between 499 A.H./1105 A.D.) and 500 A.H./1106 A.D., about five or six years before his death. This in itself indicates that al-Ghazālī was quite active up to the very end of his life.

So far as is known to scholarship, it is the last of his whole life's work. It is therefore not surprising that it encapsulates all aspects of his spiritual and intellectual experience and output. Therefore, it is full of re-capitulatory references epitomizing his major works. In essence, it is the flower and fruit of his journey in his short life span.

In 1842 *al-Munqidh* was discovered and first translated into French by Auguste Schmölders. The book itself bears two titles. The first is *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Mufṣiḥ 'an al-Aḥwāl. (The Deliverance from Error and the Revealer of the Mystical States of the Soul*). The second is *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Muwaṣṣil ila Dhī al-'Izza wa al-Jalāl* (*The Deliverance from Error and the Deliverer to the Possessor of Power and Glory*).

There is good reason to believe that these titles were concurrent. In his book, *Ḥayy Ibn Yaqẓān* (Cairo: Ṣubayḥ, 1978, p. 9), Ibn Ṭufayl (d. 581 A.H./1185 A.D.) refers to *al-Munqidh* under the first of the two long titles with an insignificant variant of the preposition — using *bi* in place of *ann*. The two different forms of the title both start with "Deliverance from Error", showing that al-Ghazālī himself had experienced the confusion of being wrong, or rather had been part of a society in error. He was exploring the way to set his foot on the right path, looking for the kind of character which would choose the right path.

We may ask why al-Ghazālī chose to call his book "*Deliverance from Error*". The Prophet Muḥammad (Peace be upon him) says, "I have left two things for you. If you take hold of them you will never go astray. They are the book of Allah and my *sunna* (i.e. my example)." There is no doubt that al-Ghazālī knew this *Ḥadīth* and had strong faith in the Qur'ān and the *sunna*. Eminent scholars such as Aḥmad Ibn Ḥanbal and Abū al-Ḥasan al-Asha'rī had guided people along this path and had formulated the Muslim articles of faith. The phrase "deliverance from error" might be applied to their

teaching; how, then, did al-Ghazālī choose it for his own book?

Al-Ghazālī certainly did not propose his book as a substitute for the Qur'ān and *Sunna.* Close reading of his book reveals that there is no true guidance outside the book of Allah and the life of the Prophet Muḥammad (Peace be upon him). But we should read his book in the context of the society of his time. Corruption was rampant, as were secular claims and theories, sectarian arguments, underground movements and false ideas dressed in Islamic clothing. Al-Ghazālī prepared to attack all these elements by approaching them in their own way, using their own methods. His aim was to set up a model and criteria for testing other theories. Titles of other books by him reflect this approach — they included "The criteria . . .", "The way to measure . . .", "The straight path . . ." and so on.

From al-Ghazālī's title and introduction we note that, first, he emphasizes that he lived in a time of error, his society was going astray, especially those who claimed to be scholars eminent in religious studies; his age was in urgent need of a savior to deliver them from error. This was perhaps the reason why al-Ghazālī wrote his book, to emphasize two points at one and the same time: his credibility as a person to lead the people from destruction to a pure life and a strong faith, and also to show the method of deliverance. Secondly, we note that al-Ghazālī explained spiritual and intellectual corruption and psychological maladies as resulting from ignorance and blind conformity. Thirdly, Muslim society at the time of al-Ghazālī was divided into many sects. The most persistent and damaging was the Bāṭiniyya teaching, which presented a threat to the Muslim Caliph and his officials. They aimed not merely to spread their doctrine, but to assassinate the major figures among their opponents. Niẓām al-Mulk and Fakhr al-Mulk, the ministers who were al-Ghazālī's patrons, were assassinated by them.

The book comprises an introduction and eight main topics. The addressee in al-Ghazālī's customary *khuṭba*, introduction, is not directly mentioned and some scholars think that it is properly a generic salutation. But close reading of data at our disposal gives the strong impression, if not a real clue or a clear allusion, that the addressees were either 'Abdu al-Fārisī his biographer (al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shafi'iyya*, Cairo, vol. 3, p. 137), or Abū Bakr Ibn al-'Arabī (d. 543 A.H./1148 A.D.), who evidently had met al-Ghazālī shortly before he embarked on the writing of *al-Munqidh* (*al-*

'Awāṣim min al-qawāṣim, Algeria, vol. 1, p. 30). A little-known fact about *al-Munqidh* is that al-Ghazālī states in his introduction that he wrote the work at the request of a brother in faith who asked him to reveal secrets of the sciences, and the dangerous depths of the schools of thought. What prevails with most scholars is that it was meant for a type of reader, and not for a particular individual. This vast majority, beating around the bush, has come nearer to the point but have fallen short of grasping it.

In brief, we can summarize al-Ghazālī's meaningful introduction in two cardinal points. First and foremost, from the earliest stage of his life, al-Ghazālī had been known as a fearless, sagacious, uncompromising seeker after truth. Secondly, al-Ghazālī's time was an epoch of vigorous intellectual activity and spiritual fecundity, so much so that for the average Muslim layman the controversies and sectarian cerebral confrontations resulted in little more than a welter of confusion and perplexities. For this very reason, *al-Munqidh* offered itself as means of provoking intellectual initiative and enkindling spiritual intuition for the purpose of pronouncing sentence on faulty sects.

RENOWN

Through Western translations and scholarship on *al-Munqidh*, al-Ghazālī is well-known to the scholars and reformers as a magnanimous, indefatigable and inexhaustible source of inspiration and impetus in exploring the higher realm of learning and scholarship. Some of al-Ghazālī's works were translated into Latin in the Middle Ages, e.g., his books *Maqāsid al-Falāsifah* (*The Intentions [or Aims] of the Philosophers*) and *al-Iqtiṣād fil I'tiqād* (*The Golden Mean in Belief*), and later into several modern European languages. Hardly do we find a book on Islamic civilization without reference to al-Ghazālī. A good number of orientalists have produced several works of outstanding value on his life and milieu. Many others have dealt with al-Ghazālī within the scope of their writings and research. The output of the crop of orientalist writings on al-Ghazālī is so voluminous as to defy classification in our present work. Baron Caradivo, e.g., wrote a book on al-Ghazālī (trans. into Arabic by Zi'iater [Cairo: al-Ḥalabī, 1950]) in which he explored the real position of the author of *al-Munqidh* in Ṣufi literature and practice.

He noted that "*al-Munqidh* is a great psychological document of al-Ghazālī's time . . . ."

D.B. Macdonald summed up the significance of al-Ghazālī and the pioneering role he played in Muslim thinking in four main points. First, he discarded empty abstract scholasticism and dogmas, and substituted direct contact with the Qur'ān and *Sunna* (tradition). Secondly, he laid emphasis on the fear of Allah by urging moral rectitude to avoid the punishment of hell. Thirdly, it was he more than any other that established Islam on a firm and assured ground. Fourthly, he brought philosophy and theology within the grasp of the ordinary mind. (See *Aspects of Islam* [New York: Books for Libraries Press, 1971], pp. 36, 139, 194, 196-201; also "The Life of al-Ghazālī", *JAOS* 20 [1899], pp. 70-133.) This statement sounds scholarly, but cannot pass without comment. Regarding the first point, it is absolutely correct that al-Ghazālī brought the message of the Qur'ān and *Sunna* to ordinary life in clearer insight and practicality, i.e., from the ivory tower of scholasticism to the tangible and palpable reality of religion. To establish this al-Ghazālī had to wrestle with exponents of sectarian thinking and speculative theologians and jurists.

Concerning MacDonald's second point it is worth noting that al-Ghazālī, through emphasizing the importance and effect of the fear of Allah, also emphasized, on the other hand, the importance of hope in salvation. In his own simile, "Hope and fear are like two wings by which one can fly and attain divine satisfaction and solace. They are like two mounts on which every steep ascent of the paths of the next world is traversed."

A deeper insight of al-Ghazālī's literature on fear is that the fear of the creator leads to an even greater hope in Him; hope alone, without fear, cannot lead to bliss and paradise. Fear is a natural propensity without which, man cannot attain his equilibrium.

Indeed, it is true that al-Ghazālī's analysis of fear is more elaborate than that of hope, and that he devoted a great deal of his book to it. This is partly because of his belief that fear had the greater relevance in the contemporary situation, but it is also accounted for by its place in al-Ghazālī's gnostic or mystical themes, and its importance for his theology of which predestination is the cornerstone. To our Imām fear is well connected with the knowledge of God: when knowledge of God is perfected, the majesty of

fear and the conflagration of the heart are produced. Then the trace of conflagration rushes from the heart to the body and behavior (*ibid.*, p. 27). It is perhaps because of this mode of writing that Malise Ruthven sees in al-Ghazālī's writings a sense of sadness and seriousness; he says, "Al-Ghazālī's work lays down the role of an earnest, somewhat joyless religiosity, pregnant with *gravitas* and unleavened by humor" (*Islam in the World* [London: Penguin Books, 1991], p. 241). To illustrate this, he refers to the following *Ḥadīth* cited by al-Ghazālī in his book *al-Iḥyā'*, "The man who speaks a word to make his friends laugh is thereby hurled into the pit of hell for seventy years."

In his book, *Islam*, (p. 94), H.A.R. Gibb, says that al-Ghazālī, "is a man who stands on a level with Augustine and Luther in religious insight and intellectual vigor." Yet in our view, he stands head and shoulders above them since he is more universal than restricting himself to one creed.

To Ignaz Goldziher al-Ghazālī, "is one of the most epoch-making personalities."

In his contribution to *Religion in the Middle East: Sufism*, Martin Lings holds al-Ghazālī as the most famous among those Sufis who had bridged the chasm between Sufism and the rest of the Islamic community. Lings says, "Al-Ghazālī . . . the great Shāfi'i canonist and theologian who devoted his latter years to mystic paths and who wrote an autobiographical treatise, *Deliverance from Error* (*al-Munqidh min al-Ḍalāl*), in praise of Sufism as the only sure antidote to skepticism and as the highest way to life" (vol. II, p. 264).

To Montogomery Watt who has translated *al-Munqidh* together with *Bidāyat al hidāya* into English, "Al-Ghazālī is one of the great Muslim thinkers, though, perhaps over-esteemed in the West." The reason for Watt's statement that the Westerners find it easier to be sympathetic with him requires more explanation. Certainly, al-Ghazālī deserves to be loved and appeals to all who have a noble and fair mind. Watt himself nuanced his statement as appears in his article on al-Ghazālī in the new edition of the *Islamic Encyclopedia.*

Referring to the appeal of *al-Munqidh*, Watt stated that "this again is largely due to the charm of his *apologia pro vita sua*, entitled *Deliverance from Error*, which he completed two or three years before his death in December 1111. To fill out our understanding of

the Islamic world up to 1100 it is well worth looking more closely at al-Ghazālī." In his work, *Deliverance from Error*, al-Ghazālī relates how, after a period of skepticism, he resolved to make an active search for ultimate (religious) truth among the rational theologians, the philosophers, the Bātinites (i.e., Ismā'īlites) and the Ṣufis or mystics (*The Majesty That Was Islam* [London: Sidwick and Jackson, 1974], p. 252f).

Richard Joseph McCarthy who brought out another translation of *al-Munqidh* considers *al-Munqidh* to be unique in the whole of classical Arabic and Islamic literature. But McCarthy doubts whether this outstanding book is the first of its kind. Al-Ghazālī's originality in *al-Munqidh* is in the great tradition of Muslim autobiography or quasi-biographical literature. It is true that before al-Ghazālī, Ibn Ḥazm al-Andalusi wrote his *Ring of the Dove*, *Ṭūq al-Ḥamāma* and *al-Akhlāq wa Siyar*, in which he provided much autobiographical information. This can be taken in one way or another as internal evidence that al-Ghazālī was influenced by Ibn Ḥazm in this field. Ibn Sīnā, and al-Fārābī before al-Ghazālī both had written a large amount of autobiographical material. (Ibn Abī Uṣaybia's 'Uyūn al-Anbā', vol. 3, pp. 3-29 and 223-233.) It is to be noted that autobiography is not an independent Islamic genre or branch of knowledge.

He compares favorably the rhetoric and genre of al-Ghazālī in *al-Munqidh* with that of the English academic theologian and activist, John Henry Newman, of the nineteenth century Oxford movement. Though Frick more cautiously refers to it as an *apologia pro doctrina sua*, McCarthy still thinks that *al-Munqidh* possesses its own uniqueness for reasons which are self-evident and self-proclaimed.

McCarthy's own translation is accompanied by a long and useful introduction about al-Ghazālī and *al-Munqidh*, and with appendices and annotations. The introduction is sixty pages, the translation fifty-three pages, the annotations of twenty-eight pages, and the indispensable appendices stretch from p. 145 to p. 297 of the book containing a translation of other works by al-Ghazālī mentioned in the book.

McCarthy worked intensively with the Jabre and Poggi translations (e.g., vide p. xxlx) and utilized to a certain extent the available translations of *al-Munqidh*, including those in Dutch and Turk-

ish. He specifically mentioned Field's and Watt's translations.

He based his translation on the Arabic text printed by Jamīl Ṣalībah and Kāmil Ayyād, which was used also for Jabre's French translation and Watt's translation. Notwithstanding all this, he perused the Shahīd 'Alī Basha's manuscript dated 509 A.H. (1115-1116 A.D.) i.e. five years after al-Ghazālī's death, which we have also used in our translation, together with another good, yet incomplete manuscript (Taymūr, Bash, Egypt-National Library).

For the first time, we are introducing our edition of *al-Munqidh* in its Arabic original; the translation here is based on our own edition.

This translation, though not the first one, certainly is the first by a Muslim who stands very close to al-Ghazālī's personality and spirit. The translation, it is hoped, reads smoothly and carries much of al-Ghazālī's style, warmth and stamina in the sphere of learning and truth.

EDITOR'S INTRODUCTION

GEORGE F. McLEAN

THE CONTEXT

In order to understand a person's life it is usually helpful to know something of his or her social, political and cultural contexts. How important this is depends, on the one hand, upon theoretical considerations and, on the other hand, upon the person him or herself. The theoretical issue is the extent to which a person is understood in terms of interiority vis-à-vis in terms of openness and relation to others. Indeed, deep reflection suggests that the degree of one's interiority and reflective self-possession is the key to one's ability to relate to others with that free and passionate sense of justice which is the fruit of love.

This is important for a personal history. Without this balanced sense of the person, on the one hand, a life would be interpreted simply in terms of external events or powerful political authorities, in relation to whose concerns the individual is but a marionette. Worse still, any claim to personal and free decision making would be interpreted as fraud or deceit. On the other hand, that same life could be interpreted in a simply self-reflective manner, reducing it to egoistic self-seeking, missing its social concern and impact, and — even more — losing the significance of personal and religious interiority for the life of society as a whole.

All of this is especially true in the concrete case of al-Ghazālī who lived at the center of an intensely religious culture, the understanding and development of which was his central concern and major accomplishment. D.B. MacDonald described him as "the greatest, certainly the most sympathetic figure in the history of Islam," the only teacher which later generations of Muslims ever put on a level with the four great Imāms. For W.M. Watt "al-Ghazālī has sometimes been acclaimed in both East and West as the greatest Muslim after Muḥammad, and he is by no means unworthy of that dignity."[1]

To see the socio-political, indeed the geo-cultural, context in its true perspective it is helpful to take up the suggestion of Marshal G. Hodgson, at the beginning of his *The Venture of Islam: Con-*

science and History in a World Civilization.[2] He argues effectively that to understand not only Islam, but world civilization it is necessary to break free from Eurocentrism. In the Middle Ages the central drama of world civilization was not being played out in the small kingdoms of Western and Southern Europe. Rather it consisted in the emergence of Islam in confrontation with Byzantium to the East, from the Nile to the Oxus, where the Irano-Semitic culture is found. In this context, the Roman Empire and Western Christianity shrink in relation to the importance of the emergence of Islam to the East.

Prior to al-Ghazālī Islam had undergone an explosive development. In the century after the life of the Prophet Muḥammad (570-632 A.D.), it expanded with remarkable swiftness across Africa to Spain in the West and far to the East. The unity of religious and social authority in Muḥammad and in the Islamic community faced heavy challenges during the second century of Islam when the spiritual authority of the Caliph was submerged by the military, and hence political, power of the Sulṭāns. The early orthodox Caliphate of 'Uthmān and others was succeeded by the Umayyad caliphate and this, in turn, by the 'Abbasid caliphate. It was during the later, declining period of this caliphate that al-Ghazālī lived (1058-1111 A.D., or the years 450-505 A.H. counting from Muḥammad's Hegira or trek from Macca to Medina).

The guard of the Abbasid Caliphs, which was drawn from foreign, especially Turkish, elements assumed the real political power. They were replaced by the Persian Buwayhid from 945-1055, who were replaced in turn for a century by the Turkish Seljukides, when Caliph al-Qā'im recognized Toghrul Beg as Sulṭān in Baghdad. This began a line which for a century would rule the vast expanse from the Mediterranean to Afghanistan.

During this time, which was that of al-Ghazālī, a strong attempt was underway by the Fatimides of Egypt to supplant the sunnite Abbasid Caliphs in order to assume the religious and political leadership of all Islam. Claiming to be descendents of Ali, successor of Muḥammad, and Fatima, his daughter, they brought together the Shī'ite Alides and conquered North Africa, where Cairo became their capital. Their intent was to dominate Iraq, Syria, Khorasan and the entire Abbasid empire. To this end Ḥassan b. Sabbāh, founder of *ta'limīte* Batinism, a new form of Ismailism,

sent emissaries against the sunnite Moslems.

Among these there were assassins whose most famous victims were Niẓām al-Mulk, Wazir to Sulṭān Malikshāh, and his son, Fakhr al-Mulk. It had been the custom of the learned Niẓām al-Mulk to have among his court a group of famous jurists and theologians. By teaching Shāfi'ism and Ash'arism they provided a counterforce against the Shi'ism of the Fātimides in favor of the sunnite Abbasids and the Seljukides. To this end he founded many schools, led by that in Baghdad. It was precisely as director of this school that he appointed al-Ghazālī in 484/1091. In the religio-political complex of Islam at that time, this was the critical post.

LIFE OF AL-GHAZĀLĪ

The earliest biography of al-Ghazālī is by 'Abdul al-Ghāfir al-Fārisī[3] who knew personally Muḥammad son of Muḥammad son of Muḥammad Abū Hāmid al-Ghazālī. Al-Ghazālī was born in Tūs (450/1058) and began his studies in *fiqh* (Islamic law) there in the school of Rādkāna. Thence, he moved to Forjān under Abū'l-Qāsim al-Ismā'īlī. Finally he became an outstanding student at Nīshāpūr under, among others, al-Juwaynī, sunnite Imām al-Ḥaramayn. His studies included law, jurisprudence, dialectics, religion and logic, reading works on ḥikma and *falsafah.*

After some time he experienced some distaste for the abstract sciences and turned toward the Sufi religious approach under Fār-amdhī (died 477), one of the most famous shaykhs of the time. Though al-Ghazālī followed the religious practices of cult and ejaculatory prayer and overcame the obstacles, he did not achieve the religious experiences he sought, so he returned to the abstract sciences.

In epistemology he held all proofs to be equally valid, which left him bemired in casuistry: a brilliant dilettante, but without bases for certitude regarding the three great truths, namely, the existence of God, the last judgment, and prophecy. *Fiqh* does not justify these fundamental beliefs, but supposes them. Al-Ghazālī excelled in reasoning and argumentation and early began to write his own works. But this dilettantism may have been the reason why his famous teacher al-Juwaynī came to be somewhat put off by the brilliant but aggressive argumentation of his student.

Upon the deaths of Fāramdhī and of al-Juwaynī in 478, his education was complete. He was the sole major heir to the cultural tradition of his native Khorāsān, which excelled in both thought and Sufi religious experience. Soon he joined Niẓām al-Mulk at his 'Askar or military-political base. There he brought together in brilliant discussion the many visiting leading ulemas, imāms and men of letters so that his fame spread widely. At 34 he was appointed by Niẓām head of the Niẓāmiyya School in Baghdad which he led with great distinction during 484-488 (1091-1095).

At the beginning he was still the brilliant dilettante. Later, from the position of a mature wisdom and holiness, he would apologize for the arrogance with which he pursued argumentation in that earlier, less mature period, when his search was too centered upon honor and fame.

Fārisī reports that at the Niẓāmiyya he undertook important studies in three major directions. He researched the science of the roots or sources of jurisprudence (*'ilm al-uṣūl*); he redeveloped the school of Shāfi'ite jurisprudence; and he practiced *al-khilāf* or comparative jurisprudence. On all of these he wrote works and acquired surpassing fame and an entourage.

This attention to sciences concerned with the concrete and the practical,[4] suggests Jabre, gave him the illusion of standing on solid ground and contributing to the realization and defence of a human-divine kingdom in this life. He had joined Niẓām al-Mulk in his battle against the threat of *Ta'limism* as a new form of shī'ite bātinism which stressed the essential importance of the teaching of the Imām.

This effort received a shattering blow on 10 Ramadan 485/-1092 when Niẓām al-Mulk, Wazir or Prime Minister of the Seljoukide Sulṭān and patron of al-Ghazālī, was assassinated by a young Bātinite, as would be the son of Niẓām, Fakhr al-Mulk, in 500/1107 fifteen years later.

According to Abū Bakr ibn al-'Arabī it was early the next year (486/1093-1094) that al-Ghazālī underwent a definitive conversion to Sufism and turned from the sciences of things here below to the hidden, transcendent aspects of religion. The character and content of this conversion is the centerpiece of the *Munqidh*. It is no exaggeration to say that all else in the book was chosen and ordered precisely in order to explain that conversion and the new dimension

of knowledge which was opened to him by the Way of the Sufis.

It is not possible to say what weight the political facts of his day, particularly the assassination of Niẓām, had on the conversion of al-Ghazālī. He himself does not refer to them in the *Munqidh*, where he restricts himself to describing the different approaches to knowledge or religion proposed by others. He describes his own thorough investigation and critique of them and by their exclusion points to the Way of the Sufis. This step was based not simply on its being the sole remaining speculative alternative, but given the distinction of theory and practice it was necessary to move beyond speculation to a higher level of experience, which provides its own positive warranty.

Some would want to hold only to his own spiritual experience and suggest that the fear which he mentions at this time was not fear of a fate similar to that of Niẓām, but fear of God, which is the beginning of wisdom.[5] This would seem to separate al-Ghazālī from the circumstances of his time in which — in view of the role of the conflict of sunnite vs shī'ite theology as the coordinating matrices of the conflicting temporal regimes of the time — he was centrally engaged.

Further, this position separates violently soul from body to focus entirely upon the disincarnate mind. But it is no derogation of the soul and its spiritual journey to place it firmly in matter or body, in time or history. That one learns true values by reflecting on the death of others or upon the circumstances which threaten one's life is as common an occurrence as taking part in a burial or even visiting a hospital. It is not surprising then that he took up once again and with renewed vigor his earlier attempt to practice Sufism. His sincerity in this is witnessed by the decade-long ascetic retreat which he would soon take up and which he would never really abandon.

In the *Munqidh* he writes at length on a long debate within himself about making a definitive break with his present life of honor and adulation by students and leaders. Did this begin from the death of Niẓām or, as would seem more probable, had it begun before, been catalyzed by the death of Niẓām, and come to a conclusive decision in 486 AH? If so was the subsequent time in Baghdad concerned only with tactics for carrying out his decision to leave that post?

At any rate, in 488/1095 he left Baghdad as part of a plan definitively to abandon his post and the country as a whole, but letting on only that he intended to make the pilgrimage to Macca. He wandered as a hermit in Damascus, Jerusalem, Hebron (and possibly Alexandria) for nearly two years. During that time he made the 489/1095-1096, pilgrimage to Macca. Ibn al-'Arabī reports seeing him in Baghdad in Jumāda 489/1095-1096, engaged in teaching, investigating the doctrines of the philosophers and writing. If he is correct about that date, later that year al-Ghazālī made a definitive break from Baghdad. By 491, or 492/1094 at the latest, he returned to his home in Tūs where he lived a life of prayer, worship, meditation and study.

This retreat lasted some ten years. Then the son of Niẓām al-mulk, Fakhr al-Mulk, who was trying to lay down a firm line of defence against *ta'limite* Bātinism, summoned him to return once again to his earliest teaching post at Nīshāpūr.

At this point, al-Ghazālī reports, he was coming to the conclusion that, due to the pervasive corruption in society, interior prayer was not enough; to it the work of teaching must be added. The invitation added an external impetus to his interior inclinations, and he took up his teaching once again in 499/1106. This was to be of short duration, for the following year Fakhr al-Mulk too was assassinated. Soon al-Ghazālī returned to his home in Tūs. There at the side of his home he built a school for teaching *fiqh*, which always had been his main area of teaching, as well as a Sufi monastery for those in search of prayer, spiritual learning and ascetic practice. Al-Ghazālī himself undertook for the first time intensive study of the *ḥadīth* or the traditions regarding the prophet. He continued writing till his very last days and passed away on Monday 14 Jumāda II, 505/1111.

WORKS

The writings of al-Ghazālī, like that of many great thinkers of his day, are very vast, both in breadth and in overall length. A few notes on the types of works might convey some sense of their scope.[6]

1. *The Islamic Sciences of fiqh and Kalām*: *fiqh* was the cen-

ter of his teaching and some of his writing in this field remain classics to the present day. On *Kalām* his only work is *al-'Iqtiṣād fil I'tiạd (The Golden Mean in Belief)*, which is a fine summary of its main theological questions. He seemed to place little trust in *Kalām* or apologetic theology. Indeed, his very last work was *Iljām al-'Awāmm 'an al-Khawḍ fi'Ilm al-Kalām (Restricting the Masses from Engaging in the Science of Kalām)*.

2. *Against Bātinism*: combatting Bātinism, especially the Ta'līmites, was a major political and cultural campaign of the time. Al-Ghazālī played a central role in the intellectual dimension of this effort by his teaching and through a number of sharply written works.

3. *Philosophy*: al-Ghazālī speaks of the need to understand thoroughly the ideas of philosophy and in *Maqāṣid al-Falāsifah* (*The Aims of the Philosophers — Intentiones Philosophorum*) produced a classic summary of Greek logic, physics and metaphysics as presented by the Islamic philosophers of his day. The work was much used in the Middle Ages, especially in the West, as a definitive handbook of philosophy. However, al-Ghazālī's intent in the work was to lay there the groundwork for the decisive attack on philosophy which he carried out in *Tahāfut al-Falāsifah* (*The Incoherence of the Philosophers; Destructio Philosophorum*). Despite Averroes's reply in *Tahāfut al-Tahāfut* some decades later, al-Ghazālī succeeded in reorienting much of Islamic thought in a mystical Sufi direction which led to a lessening of attention to Greek philosophy at least in the West.

The *Munqidh min al-Ḍalāl*, the center of concern here, is a semi-autobiographical work. Through a tour of the intellectual horizons of the day, it leads the reader to Sufism as the only sure access to truth.

The title used here is a combination of two titles: *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Mufṣiḥ 'an al-Aḥwāl* (*What Saves from Error and Unveils the [Mystical] States [of the Soul]*) and *Al-Munqidh min al-Ḍalāl wa al-Muwaṣṣil ilā Dhī al-'Izza wa 'al-Jalāl* (What Saves from Error and Unites with Power and Glory).

4. *Spiritual Guidance*: The *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (*The Revitalization of the Sciences of Religion*) is his great spiritual work. Where the *Munqidh* leads one to the Sufi Way, this work enters into detail in describing what is discovered as one proceeds along this

Way — the savored experience itself, of course, remaining beyond words. The *Iḥyā'* is composed of four parts, each having ten books. Part I begins with a book on knowledge which is followed by books on "The Five Pillars of Islam", i.e., the profession of belief, the canonical prayers, almsgiving, fasting and pilgrimage. Part II concerns 'ādāt, or ways of acting regarding food, marriage, etc. Part III treats *al-muhlikāt* (the things that lead to damnation). It begins with a psychological masterpiece on the mysteries of the heart and follows with books on ascetical practices for overcoming the appetites. Part IV concerns *al-munjiyāt* (the things that lead to salvation) and constitutes his spiritual masterpiece. It treats repentance, gratitude, fear, hope, poverty, love, openness to God, spiritual awareness, the review of conscience, meditation, death and the next life. All this is written with such great beauty that McCarthy cites an ancient author to the effect that "the *Iḥyā'* would supply for all Islamic literature if the latter were to be lost" for it conveys "all that is best and most appealing in Islam as a religion and as a 'revelation' of God's love for man and of the heights attainable by man's love for God."[7]

ANALYSIS OF AL-*MUNQIDH MIN AL-ḌALAL*

The Work

Al-Ghazālī wrote the *Munqidh* between 499/1106 and 500/1107 in Nīshāpūr. He was fifty years old at the time and about to return to teaching. As a personal testimony it calls to mind Augustine's *Confessions,* Descartes' *Discourse on Method* and Newman's *Apologia pro vita sua.* Its complex intellectual structure and purpose make it one of the most outstanding works of world literature. Al-Ghazālī states in the introduction that he wrote the work at the request of a brother in the faith who asked him "to reveal . . . the purpose of the sciences, the evil and the depths of the schools of thought." This could be a real account and/or a literary device; in any case, most agree that it was meant for a type of reader, not for only one individual. The work is intended to explain how he first established the bases and limits of reason, and later broke beyond reason to find the Way to definitive certitude and spiritual fulfillment. By a process of exclusion his review of the competencies and limits of *kalām*, of philosophy and of the doctrine

of the ta'limites led him to Sufism. There he found the Way which could take him to the prophetic light beyond which "there was no other light on the face of the earth."[8]

Proximately, he was concernd about the Bātinites who wished to propose, as an infallible Imām, the Fatimid Caliph of Cairo. Al-Ghazālī considered this prerogative to have belonged only to Muḥammad himself. Like the Ash'arites facing the Mu'tazilites two centuries earlier, he was forced to rethink sunnite dogma for himself and his contemporaries, and thereby to renew the religious spirit. It was, moveover, a task which had been prophesied to be needed at the beginning of each century.

To appreciate this project it may be helpful to look first at its structure, especially as analyzed by Farid Jabre,[9] and then to consider its meaning and accomplishment from a somewhat contrasting perspective.

General Introduction (pp. 61-63)

Al-Ghazālī notes that from his early youth, before the age of 20, he had been concerned with the problem of certitude and had examined critically all the roads leading not only to religious conviction, but even to nihilism. Rather than accept the easy but blind conformism of *taqlīd*, however, he attempted to seize the deep basic reality of things, especially of human nature itself as it opened to the divine. In this regard what he sought was certain knowledge, which he described as a state of soul so bound to, and satisfied by, its object that nothing could detach it therefrom.

The First Crisis: Sophistry and Denial of All Knowledge (pp. 65-67)

In search of this perfect certitude he turned first to sense knowledge but soon recognized the illusions it generated. When he turned to reason and its first principles, however, he had difficulty distinguishing their certitude from that which he had experienced in dreams; indeed for the Sufis the whole of this life was a dream. After two months of despair with regard to knowledge he regained confidence in the directives of reason. This confidence, however, came not as a clear deduction from any methodical reasoning, but

by the light that God projected into his heart.

Evaluation of Other Ways (pp. 69-89)

Long after — his education having been completed, and now at the head of the school at Baghdad — he returned once again to this issue of certitude. Now, however, it was not merely the general question of how certitude could be had in any reasoning, rather it was how one could be bound irrevocably in blessed union with God. As truth is sought by four different groups each proposing its own path, some time after 484/1091 and over a period of years at Baghdad al-Ghazālī set about studying each in depth to see which provided the true Way to God.

1. *Kalām*: (pp. 71-72) Through the Prophet God revealed the body of true beliefs upon which depends man's happiness in this life and the next. Because some deny this and attempt to disturb the faith of the believers, an apologetic approach (the *kalām*) was developed. This seeks to argue from premises which these unbelievers do admit in order to show the contradictions into which they are led by their unbelief. *Kalām* is of little service, however, for it can serve only those with a strong sense of faith. But generally these persons limit their convictions solely to the principles of faith. In time *kalām* broadened its concerns to search into the deep reality of things through the use of such philosophical categories as substance and accidents, but it could attain little sure knowledge.

2. *Falsafah*: (pp. 73-82) Thinking that philosophy had never seriously been studied by the theologicans though it had been by Avicenna, in Baghdad al-Ghazālī spent two years reading the works of the Falāsifah and a third in organizing his thoughts. He divided the Falāsifah into three categories and quickly rejected the first two: the nihilist *Dahriyyūn* or *Zanādiqa* who deny the existence of God, and the naturalist *ṭabi'iyyūn* who believe in a powerful and wise being, but reject life after death.

In contrast, he gave extensive attention to the third category, the theist *ilāhiyyūn*, which include especially not only the Greek philosophers, Socrates, Plato and Aristotle, but the Islamic philosophers, al-Fārābī and Avicenna. Al-Ghazālī does not propose reject-

ing all their positions: mathematics, logic, physics, politics and much of ethics could be accepted with care and prudence. The difficulties of the philosophers come especially in the field of metaphysics and theodicy where they did not have success in furnishing the kinds of proofs demanded by their logic.

He warns against the dangers in either totally accepting or totally rejecting the philosophers, arguing strenuously for an open attitude to truth wherever it appears. Truth is not contaminated by being juxtaposed to errors, nor does it become false when included in books which contain errors on other matters. Thus, similarities between revealed truths in his works and elements in the works of some philosophers do not render the revealed matters any less true.

In sum, however, *Falsafah* will not suffice because reason is unable to know the basic truths of things, especially (but not only) with regard to the spiritual dimension of man and this mystical union with God.

3. *The Theory of Teaching* (pp. 83-89): A competing claimant to provide a sure way to God — and one most obtrusive in his day, even to the point of assassinations — was the company of those who claimed that such truth could not at all be approached by reason, but only through instruction by a teacher, particularly by the infallible Imām of the *shī'ites*. Al-Ghazālī proceeded to develop a clearer statement of their principles than could they themselves, but he did so in order to refute them. He accepted the principles of the *ta'limites* regarding the need for a doctrine and for an infallible teacher, but turned this against them by pointing out that Muḥammad was such a teacher. More basically, however, he rejected the general skepticism regarding reason implicit in their argument and their reduction of faith to blind conformism.

With regard to the contingent social order Al-Ghazālī considered error to be always possible, but not to have eternal implications. Where teaching has been received from an infallible but now dead teacher it should be followed; otherwise jurisprudential judgement (*ijtihād*) must suffice.

With regard to the fundamental truths of belief, these exist in the *Qur'ān*, the *Sunna* and the community. As shown in his book, *The Just Balance*, these truths can be argued. But, as was true even with Muḥammad's teaching, there is no guarantee that all persons

will be convinced.

Al-Ghazālī argues that the position of the *ta'limites* is not consistent, for the authority of any text which would affirm the existence and infallibility of their Imām would need to be based on prophecy and certified by miracles. The appreciation and application of such certification, however, require precisely the kind of reasoning capability rejected by that position.

The Mystical Way of Sufism (pp. 91-96)

By exclusion he then turned to the way of Sufism which he notes to be both a knowledge and, even more fundamentally, a practice which constitutes a yet deeper knowledge. As practice, its goal is detachment from all else for the purpose of attachment to God. He attained information and some understanding of Sufism by reading the works of Makkī, Muḥāsibi, Junayd, Shiblī and Bisṭāmi. But he noted that the essence of Sufism was a matter not of knowledge, but of lived experience described as savoring the truth.

Hence he had to reorient himself from an outward search for objective truth to the realization of an inward state of soul; it was not a matter of knowing the definition of detachment, but of becoming detached step by step. This spiritual turn was for him a matter of great drama and pain. He had always held the three great truths: The Existence of God, Prophecy, and Resurrection on the Last Day, and had stoutly taught and defended them. But he notes with regret that he had done so with attachment to worldly honor, even to the point of treating others harshly. If, however, eternal happiness depended not on attachment but on detachment, then he had a crucial choice to make: to remain with all the attachments of his life as leader of the school in Baghdad or to break away.

The pressure of the growing awareness of this choice over a six months period beginning from Rajab 488 progressively paralysed him to a point where he could neither speak nor eat. Then, by God's help, he was able to make the break. For the rest of his days he led a life of prayer. He was a hermit for two years in Syria and Palestine; he notes especially his time in the minaret of the mosque in Damascus. Family cares recalled him once again to his home, which he left but briefly to teach at Nīshāpūr. But with his progressive practice of the Sufi Way of self-denial, prayer and meditation

in Tūs the spirit of God suffused him entirely.

He recounts the stages of the Sufi Way as the purification of the heart from all that is not God and total absorption in God through annihilation of Self. Each interior step of the heart is accompanied by a corresponding step of knowledge unveiling and contemplating the truth. These take one to a proximity with God, but this is not yet the state of inherence or true mystical union. For that it is necessary to proceed by lived, even savored, experience. This has three levels: (1) knowledge by faith or belief based on the good opinion one has of one's spiritual masters or teachers; (2) indirect knowledge by verification with the help of reasoning; (3) direct knowledge by taste, which he describes as savored in order to insist upon the subjectivity of an interior appreciation of God as present beyond any objective, exterior knowledge.

All these levels are permeated by the notion of prophecy; it is the Prophet who achieves most vividly the direct experience of God which is the goal of the Sufi Way. Hence at this point in the *Munqidh* he undertakes a detailed progressive analysis of the nature of prophecy in order to be as clear as possible regarding the way which is both truth and path, both knowledge and practice.

The Nature of Prophecy: An Urgent Human Need (pp. 97-100)

Here al-Ghazālī mounts a major effort to communicate to his readers/friend the character of the lived experience to which the Sufi Way leads. He begins with a detailed sequence of the development of the various senses, followed by the ability to discern things beyond the sense level at age seven, and then the ability to grasp abstract notions, i.e. things as necessary, possible or impossible. Finally, the eye of prophecy opens which grasps a domain beyond reason. Here reason is as insensitive as is a blind person before colors, or as is reason before the world of dreams. The capacity of the human for trans-rational experience he considers to be a special gift of God.

He treats three questions regarding prophecy: its possibility, its existence and its realization in a particular person. Its possibility is illustrated by knowledge of the laws of medicine and astrology. These are known to be true, but are not subject to rational deduction. Moreover, some dreams testify to the fact of a realm of knowl-

edge beyond reason. Prophetic knowledge exists in the experience which can be developed by following the Way of Sufism.

Like knowledge of whether someone is authentically a doctor or jurist, recognition of the existence of prophecy in a particular person requires first some sense of the nature of prophecy. This can be had by meeting such persons and considering their teaching and actions. However, the life of the prophet is its own best witness, more than external phenomena such as changing a stick into a serpent.[10] Thus it is by being with Sufis that one comes to know that the higher experience has been attained by some and thus that it does exist and can be attained by their Way.

Practical Problems and the Return to Teaching (pp. 101-112)

The remainder of the work focuses on the practical problems or difficulties in bringing the Way into more general practice. Humans are both body and spirit or heart. The latter is the proper place of knowledge of God, but like the body it too can die if it lacks knowledge of God or falls ill through disobedience to Him. What is more, just as the body is healed by medical properties which the reason cannot understand, so the heart can be healed by practices of cult which only the higher experience of the prophet can appreciate.

Al-Ghazālī explained the nature of prophecy by leading the reader step by step toward experiences that transcend both the senses and reason. But in order to be attracted toward such a goal one needs to experience it in others. Here, the difficulty is precisely the bad examples of those supposedly learned persons who should be practicing it, or the defects of others who do attempt to practice the Way. The result is general tepidity.

Al-Ghazālī responded both in theory and in practice. Regarding theory or truth, to those whose tepidity is due to:

- *ta'limism*, as a virus aggressively promoted in his day and proposing passive dependence on an infallible Imām, al-Ghazālī directs that they read his work: *The Just Balance*.

- the teaching of the *falāsifah*, who aggressively extend the realm of reason and reduce all else in the *Qur'ān* to mere allegory, al-Ghazālī directs that they review his teaching on prophecy as tran-

scending the capacities of reason.

- the arguments of the libertines, al-Ghazālī directs that they read his work, *The Alchemy of Happiness*.

- the claim that prophecy is only for the common people, but not for those who can understand its contents and develop an empirical ethics (*ḥikma*) based on God, al-Ghazālī teaches that in fact they reject prophecy because they reduce what is distinctive about it, namely, its transcendence of reason, to the level of a sage usage of reason.

Moreover, al-Ghazālī is conscious that holiness as an inner reality can be betrayed above all from within, that those who should exemplify the experiences achieved from the Way may be impeded in so doing by various temptations, and therefore generate scandal rather than being beacons for others. Al-Ghazālī attempts to protect against this by asserting: (1) that all have knowledge of the difference between good and evil and should not be misled by anyone who falls before temptations, which, after all, everyone experiences, and (2) that knowledge of the Way is itself a corrective for it directs one to repent and move on, not to remain in sin.

But al-Ghazālī had a practical response to make as well. Seeing that tepidity seemed to be spreading he became convinced that a strenuous effort at education was needed. He made a last effort in that direction by accepting the invitation of the son of Niẓām to take charge of the school at Nīshāpūr. When this approach was cut short by the assassination of his patron, he moved his effort to his home in Tūs, where he built a school and monastery to teach and promote the practice of Sufism.

MEANING OF THE *MUNQIDH*

The above analysis of the text attempted to follow closely its structure. The text, however, is not simply autobiographical, but a somewhat stylized ordering of the elements of his life and hence of his Sufi experience. In this his goal, he says, is to respond to the question of the purpose of the related sacred sciences and the evil and depth of the relevant schools of thought. Hence, in order further to unfold the import of the *Munqidh* it may help to add here some reflections upon the different philosophical issues involved.

Epistemology

The issue of knowledge[11] and its competencies is basic here, for his purpose is to show not only what reason can do in order progressively to lead toward the Way, but even more what reason cannot do in order, through contrast, to make manifest what is distinctive and indispensable in the mystical Way of the Sufis. Moreover, beyond the issue of the way to personal perfection, al-Ghazālī's understanding of knowledge played a significant role in his work *The Incoherence of the Philosophers* (*Tahāfut al-Falāsifah*), which helped to orient Islamic scholarship into more mystical channels.

In terms of present-day concerns, this may relate, on the one hand, to the troubled history of the relation of Islam to the processes of modernization derived from the scientific elaboration of reason. On the other hand, it may relate also to the mystical direction of Islamic thought and its potential for contributing to the present renewal of the search for spiritual meaning in response to the loss of meaning in our increasingly rationalized society.[12]

To see how this can be so one should note with Farid Jabre that while the work was written toward the end of al-Ghazālī's life its literary point of view is rather that of the period of his leadership of the school at Baghdad. Particularly, it reflects the point at which he comes seriously to investigate the adequacy of the sciences and schools of thought. In this light the work — and his life — clearly divide into two parts: the first is preliminary and is devoted to the basis for scientific reasoning, the second main section is devoted to questioning these bases with a view to showing the need, the nature and the goal of the Way of the Sufis.

Each phase is marked by a personal crisis, the first of which foreshadows the second. McCarthy downplays the first as the relatively universal step of the late adolescent forced to take up responsibility for his or her own capacity of knowledge.[13] In contrast, Jabre,[14] as it were, places a magnifying glass on this first crisis in order to uncover much more precisely the nature of the epistemology which al-Ghazālī developed for human reason. This would remain with him throughout his life and would be the point of reference against which he would delineate the further step to the mystical and the prophetic.

Moreover, because al-Ghazālī later notes that he never doubted the great truths of the faith, Jabre would distinguish this first crisis from Descartes's universal doubt and limit it to the motives of credibility of faith before the judgment of reason. But if Descartes could stress the importance of keeping one's fundamental beliefs even while applying the technique of his methodic doubt,[15] the young al-Ghazālī could claim to have done no less in his own general state of initial confusion.

Jabre would focus al-Ghazālī's early crisis on the rational means or motives which justify belief and consider that this defines all that follow. In contrast, al-Ghazālī himself seems to describe it as a preliminary crisis regarding the validity of reason. This is but a shadow of the general epistemological question which he develops later in the main body of the text. There he treats of the ability of reason to achieve the real nature or, by spatial analogy, the deep reality (*haqīqa* or pulp) of things as opposed to merely their surface appearance.

To this spatial analogy of levels on the part of the object, there corresponds in al-Ghazālī's thought a parallel set of levels on the part of the self. The deepest level is the transrational goal of the Sufis, but this can be illumined through contrast to the more surface or preliminary levels, which are those of sense and reason that al-Ghazālī lists in his section on prophecy. Let us attempt a more precise delineation of his notion of reason. This could provide insight not only into his perception of the goal of the mystical Way, but also into the limitation of the sciences. The *Tahāfut* explains his break from the earlier Islamic work on Greek philosophy and hence the broader turn of Islamic scholarship toward a mystical path.

In Aristotle's logic, which ruled his development of the structure of the sciences, all begins from first principles such as that of non-contradiction first sketched by Parmenides. These have absolute and universal value from the beginning of the work of reason. In this light, by a process of induction from the particular to the universal, the natures of things are abstracted. With these the deductive syllogisms are constructed in the various sciences, each with their distinctive universal principles.

Jabre suggests that al-Ghazālī took only the form of such syllogistic reasoning (via the Arabic *qiyās*), and into this form poured a quite different content. Reasoning was not simply the

results of induction from concrete sense experience, even in the cases of the positive sciences; for al-Ghazālī the intellect does see, but its objects are not simply human constructs. Absolute judgments regarding the necessary, the possible and the impossible are always present, but with regard to other judgments the human intellect is only a capacity. Hence, it needs to be enlightened by the *ḥikma*, of which the greatest is the word of God, especially the *Qur'ān* by which vision is accomplished.

What then of "the first principles"? For al-Ghazālī these are grasped directly in and of themselves; they have an unchangeable character which is imposed with necessity upon the mind. Their purpose is to prepare the mind by providing an anticipated experience of necessity, which truly belongs only to God and the truth of the Prophet. Despite even this, however, they could yet be considered a mirage or illusion, for their definitive truth is possessed only when they are envisaged in terms of — that is, in and by — Islam.

To understand this seeming affirmation and yet negation of the competency of reason it is necessary to recall that epistemology is essentially dependent upon metaphysics for an understanding of the nature and origin of knowledge, since that too is a reality and subject to the laws of being. McCarthy points out that in his metaphysics al-Ghazālī was always a convinced occasionalist. God in creating nature and humankind remained the one truly Real Being and hence the source of all action. Humans may act, but the reality or being of the effect was the result not of human activity, but of God. For knowledge this means that man may think, but that the reality of knowledge and truth is the effect not of humans, but of God.

An intermediate position was held by the Christian Platonists of the School of St. Augustine for whom a special light or illumination was needed in order to explain the universality and necessity of the human knowledge which man drew from particular and changing reality. In response to this position, it was the contribution of Thomas Aquinas to appreciate that the power of God implied that His creatures be self-sufficient. This meant that in their own (created) right they possessed all the competencies needed in order to realize all the actions which were in accord with their nature.[16] This extended the power of God proportionately and by participation to all His work.

(This was an important corrective by Thomas to one of the main defects which al-Ghazālī found in Ibn Rushd [Averroes]. Al-Ghazālī was concerned that too close a following of Aristotle led Averroes to attenuate the reality of the individual's spiritual soul and hence to an inadequate affirmation of the Resurrection on the Last Day. This al-Ghazālī classified as heretical.)[17]

For al-Ghazālī the conviction that the realization of truth was the effect of God, not of man, meant that the first truths could be looked upon in two ways. If seen in relation to the truth about God and constituting part of knowledge about God, they received therefrom truly definitive power.

The first principles could, however, be looked upon in another way, namely, as principles for any reasoning to God, or indeed for any reasoning whatsoever. Such knowledge is not certain. This is expressed by the phrase "the equivalence of proofs" (*takāfu' al-adilla*) indicating that "falsehood on the part of a proof does not entail the falsity of the object it proves." It can apply either to the necessary principles and to all properly speculative knowledge or only to the latter, all of which it blankets with doubt.

Up to 28 years of age, during the period when al-Ghazālī was introduced to philosophy, *kalām*, *fiqh* and all the sciences, his mind was molded according to this pattern by his teacher, Juwaynī, who was among the initiators of this view, which Ibn Khaldūn considers the distinguishing doctrine between "the ancients" and "the moderns". It is not surprising then that al-Ghazālī would be the one to write the *Tahāfut al-Falāsifah* (*Incoherence of the Philosophers*) criticizing elements of the Islamic strain of Greek philosophy. Averroes's belated effort to answer in his *Tahāfut al tahāfut* (*Incoherence of the Incoherence*) was destined beforehand to be ineffective, for no reasoned reply could be effective when reason was no longer held to provide knowledge that was certain.

The Metaphysics of Mysticism

Al-Ghazālī's epistemology did not change in the second period of his life, beginning from the age of 34 when he was placed in charge of the Niẓāmiyya School in Baghdad. Writing as he does from this epistemological perspective, Farid Jabre tends to downplay the philosophical significance of this second period.[18] He sees it as

but a repetition of the first period, though now in psychological and phenomenal terms describing al-Ghazālī's lived experience of the limitation of reason. To McCarthy, however, it is just the opposite; having reduced al-Ghazālī's first crisis to being simply the universal experience of passing from adolescence, McCarthy places all the meaning in the second phase of his life,[19] which all agree to be the main focus of the *Munqidh.*

'It is suggested here that the truth lies between these two positions.[20] That is, the main lines of his epistemology can indeed be traced in the earlier period, as Jabre has effectively done. He is correct in observing that during that earlier period al-Ghazālī did not advance beyond the realm of reason and that it lacked definitive certainty. But if that be so certainly something of the greatest moment takes place when in the second period he does actively apply himself to the Way that leads beyond reason. He identifies its veracity, and then applies himself in a ten-year retreat to the assiduous practice of the Way from which results his *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (*The Revitalization of the Sciences of Religion*), the landmark of Islamic spirituality. This is hardly a mere "répétition de la première . . . sous un autre form,"[21] as claims Jabre. That failure to appreciate the distinctive reality of the achievement of the second phase of al-Ghazālī's life would seem to result from seeing it only in psychological terms as the flow of phenomena of a human order. It must be appreciated rather in the metaphysical terms, e.g., of a Heidegger, as the unveiling of Being Itself through the intentional life of *dasein*, or in the properly mystical terms which McCarthy approaches with great respect, even awe, as before a sanctuary of the divine. This enables McCarthy to grasp the tremendous fascination of the religious event lived by al-Ghazālī and described in the main body of his text.[22]

If the *Munqidh* has a consistent message it is that at its highest reason remains insufficient, and that even in its efforts to defend religion in the *Kalām* it is weak and largely ineffectual.

One cannot come to the reality of the divine in the depth of the human heart by mere belief according to dogmatic formulae, for these remain surface, brittle and subject to dissolution. The approach to the divine is rather by ascetic and ritual practices which progressively remove the chains that bind the heart so as to allow it to open before the corresponding unveiling of the divine. It is in

this that one comes to certain knowledge (*yaqīn*), rising above religious conformism (*taqlīd*) through actively savoring the experience of God. Here reason, as prepared by the practices of cult and informed by meditation upon the prophetic teaching, has only to reflect upon itself as a concrete reality.

In contrast to the objective and relatively exterior stance of pure speculative reason which can lead only to *Ijtihād*, al-Ghazālī insists that in the mystical Way of the Sufi's the divine is seized immediately and savored. He stresses thus the interiority and lived subjectivity of this process. This emphasis accords with his description of certainty as a state of soul so bound to, and satisfied by, its object that nothing could detach it therefrom. Even more, it is mystical union with God and definitive fulfillment, of which such certainty is but a sign.

Here, al-Ghazālī is cautious. He explicitly rejects that this nearness to God constitutes an in-dwelling, total union or eastern type of fusion, for none of these would protect the unicity of God. The mystical presence is beyond what can be described in terms of the relation of two within the same set, for there is no parity whatsoever between God and man. Hence nobody can attempt to express these states without failing miserably. "Whatever has happened, I shall not speak of it. . . . Do not question me about it" (ch. III).

Yet neither is a via negative by itself sufficient to reflect the inexpressible intimacy which the mystic experiences with the divine. This is the goal of the Way, the very title of this work: *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*; it is the throbbing, vital center which enlivens, inspires and transforms all of being and life.

In this light it is possible to appreciate more deeply the meaning of the *Munqidh*. It is not only a gripping account of a psychological drama with deep sonorities lived by al-Ghazālī in Baghdad. His discovery, upon their review, that all other ways were wanting — philosophy, *kalām* and especially *ta'līm* — and his being led thereby to the Sufi Way of self-abnegation and mystical union with God was not only the progression of the life of one person. Beyond this it is a description of the Way of continued emergence of the divine in time through prophecy and of the opening of hearts thereto through the mystical path. It is truly an account of God with us, which transforms human life and history.

One who appreciated the implications of this less thoroughly and less deeply than al-Ghazālī would have worked out some pragmatic compromise allowing him to stay in Baghdad — after all, as a spiritually sensitive director he would be better for the school than he had been when he acted too much on the basis of human reason and for the too human motives of fame and honor. It is testimony to his sincerity and charity that he could not act on the basis of any such compromise. In turn, this suggests responses to problems raised from a number of directions.

Al-Ghazālī himself was conscious that some would suggest that he was being led by his ego to attempt to become the reformer of his century, according to the prophecy that each century would begin with a major reformer.[23] But if ever human reason could conceive such a hope it would certainly be based upon his position as director of the great Niẓāmiyya school in Baghdad, not as a hermit enclosed in the minaret of the mosque at Damascus or in his hometown of Tūs.

Others would cite his phrase that all his prior life had been led by the search for fame, that his teaching "had not been directed towards God the Almighty alone . . . (but to) seek glory and renown."[24] Based on this they would question the sincerity of his conversion and hence of this account.[25] But the remark would be meaningless except in the context of a conversion from such motivation.

Similarly, there are those who would question the sincerity of Descartes's references to God and in effect eviscerate Books III-V of his *Meditations* in order to protect the forced reductionism of their materialist reading of Books II and VI. Also, there are critics who, in order to protect their own overly literal and out-of-context reading of a very few lines, reject the seriousness of al-Ghazālī's account of his conversion and by implication the authenticity of the whole teaching of his massive *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*. But they must be guided by something other than al-Ghazālī's text or his life.

Still others[26] would see his departure from Baghdad not in the spiritual terms in which he depicts it, but rather as fear generated by the assassination of his sponsor, Niẓām al-Mulk. Certainly, the Niẓāmiyya school at Baghdad was the key intellectual battlefield and al-Ghazālī was its key figure. He does not hide the element of fear, which was quite natural in the circumstances. But al-Ghazālī

places it within the context of the much broader and deeper sweep of the challenge of conversion in his life. Undoubtedly, the assassination of the patron of his School was too great and threatening a happening to be ignored, but this account, written when he was an advanced Sufi, naturally describes all in terms of his awareness of the Providence of God, rather than as simply the machinations of mere humans. The description of his life is in terms of his search for the Way and of what can be communicated of this that has meaning for a broad class of readers interested in the Way to truth. In these terms the assassinations and other turmoils of his particular time are of marginal importance.

It might be noted further that even late in his ten year period of retreat, when he was considering how to respond to the tepidity abroad in Islam, he considered it important to have an authoritative patron. This could be taken as an issue of protection, but it seems more probable that it was considered important as an element in the plan of Niẓām to develop an alliance of faith and political power which could protect against Batinism and promote the Sunnī Islamic faith. The assassination of Niẓām al-Mulk meant, of course, the sudden collapse of this worldly hope. The *Munqidh* then may not be adequate history. But the work has survived because it focused not upon surface events that happen only once, but upon what is essential in the human pilgrimage and gives it ultimate meaning.

One would hope then that he would have written much more extensively here about his lived experience of the Way during his retreat following his departure from Baghdad. But, of course, he has done this brilliantly and in the greatest detail in the 40 books of the *Iḥyā'*; it is there that one must turn for the enduring harvest of his leap of faith.

THE IMPACT OF THE *MUNQIDH*: PAST AND PRESENT

For Islam the impact of the *Munqidh* was decisive, especially if one includes the pattern of work it reflects. This includes al-Ghazālī's decisive critique of philosophy in the *Tahāfut*, his description of the discovery of the mystical way though a critique of the sciences, including *kalām*, in the *Munqidh* itself, and the massively imposing *Iḥyā'* with its detailed exposition of the spiritual wisdom gained from his long Sufi retreat. It is not without reason that al-

Ghazālī has been described as the greatest Muslim after Muḥammad himself.

As the classical sciences of *kalām* and *fiqh* had come to appear respectively as too apologetic and too external, there was urgent need to renew access to the religious wellsprings of Islam. The obvious candidate for such an expedition was reason. This had been developed to a high state by the Greeks, whose major works had been translated into Arabic. It had been richly developed by such ingenious Islamic thinkers as al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna) and Ibn Rushd (Averroes). But was reason enough — particularly as developed in terms of a culture of the ancient Greek gods, rather than of the revelation of the One God? Three responses were possible.

The first, by Ibn Sīnā and Ibn Rushd, each in his own distinct way, was that reason could be of great assistance in this effort to discover the religious meaning of life and to order all life in that light. Indeed, their great works illustrate this point so well that no external certification of their significance need be added to that which shines from within.

There is, however, a fatal weakness in human reason. As human it is limited and can never be adequate to the divine which transcends it. Yet, as reason it looks for universal principles and laws which order all and render all intelligible to a limited mind. This tension shows up most in the Platonic and neo-Platonic line of Greek reasoning upon which, especially, the Islamic philosophers drew. The result was a tendency to tailor such realities as the "assemblage" or "resurrection" of the body on the last day and the personal spiritual principle to categories which were not really adequate to the task. Al-Ghazālī drew up a list of twenty such points, three of which he cites in the *Munqidh*. Al-Ghazālī's judgment in the *Tahāfut* that this avenue was simply too dangerous to the integrity of revelation and should effectively be abandoned was broadly accepted, despite the later protestations of Averroes.

The second response was that of al-Ghazālī himself. In three years of work on the philosophers he quite mastered their thought and indeed wrote one of its major summaries for his time, the *Maqāsid al-Falāsifah*. In the end he felt, nonetheless, that he needed to abandon that avenue as well as *Kalām* and, of course, the position of the *ta'līmites*, and by exclusion he could see clearly that he must devote himself to the mystical Way of the Sufis. This led

precisely beyond objective reason to an interior path of abnegation until his heart could open to God in a manner so intimate and life giving that it could actively be savored but not articulated.

The impact upon Islam of this step, so effectively presented in the *Munqidh,* was of the highest order. Matching the turn away from Greek philosophy, there came a new appreciation of the spiritual and mystical dimension of Islam. However, while al-Ghazālī's work leaves no question about the need to go beyond the sciences in faith, it is not iconoclastic. That is, its objective is not to destroy these sciences or to dissuade people from their study. He is at pains to plead against this and to stress the need to look for truth everywhere, to accept it wherever it is found, and to recognize that it can be found even in the presence of error. Hence, upon discovering for himself the Sufi Way he remained ever the teacher of *fiqh*, and indeed returned to that work formally at the end of his life.

In assessing the impact of al-Ghazālī's life, then, scholars speak of it not as an attack on the sacred sciences, but as aiding to overcome their arid scholasticism, as narrowing the gulf between them and the wellsprings of the spirit, and even as discovering ways to infuse new life into the old sciences.

To this should be added then a corrective of the commonplace that scholarship ended with, and even by, al-Ghazālī. Though this may be true largely of the Islamic study of Greek philosophy especially in the West, scholarship in Islam took on a new mode. Spiritually it became more deep and rich and corresponded more to the intensive life of faith of the people. Or perhaps this should be put the other way round, namely, that al-Ghazālī's strong religious mark on the subsequent cultural history of Islam reflects, second only to Muḥammad himself, the spiritual pilgrimage made by al-Ghazālī and described in his *Munqidh.*

If so, this certainly is due in part to the fact that al-Ghazālī recognized, explored and effectively presented a dimension of Islam not previously given so great relief. Some, writing from the individualistic Anglo-Saxon perspective, refer to this as an individualization of the Islamic faith, but the closed, self-centered character of individualism hardly does justice to the Sufi Way through the self to the Infinite source and goal of all. By abnegation one truly dies to self in order to be opened to the transcendent. Hence it would be more true to speak not of an individualization, but of a personaliza-

tion of the life of faith. This would no longer be the affair only of great leaders — caliphs or sulṭāns — but of the millions of persons who practice this religion. And if these cultic practices are carried out in unison by large bodies of persons they are seen by al-Ghazālī as making the heart flexible and nimble for the Way which each can follow toward the mystical union with God stated in the title of this work. In other words, all was given new life by al-Ghazālī's work which described the Way to the divine Source and Goal of life itself. In turn, this marks the character of each of the faithful and hence of the community of believers, Islam, as a whole.

There is, however, a possible third response to the relation of reason to this path of faith. We have seen the first response, that of Ibn Sīnā and Ibn Rushd, which gave primacy to reason in an attempt to reconcile it with faith. We saw also the second response, that of al-Ghazālī, which did not move against reason, but was concerned above all with how this needed to be transcended in the Way to God.

The third response comes not from Islam, but from Christianity which held in high honor the works of the Arabic philosophers. In the Christian medieval context there were both those who greatly admired this philosophy and others who, with al-Ghazālī, pointed to its defects with regard to the spiritual dimension of the person, resurrection, etc. It was the proper contribution of Thomas Aquinas a century later to work out a resolution of these problems. He did so neither by simply repeating Aristotle nor by abandoning his metaphysics, but by appreciating the deepened sense of being unveiled by a cultural context marked by faith. His creative work to heal the discrepancies between Greek philosophy and a faith-filled vision of life and meaning could be considered quite properly a continuation of the work of the Islamic philosophers.

On the one hand, the thrust of medieval Christian philosophers such as Aquinas was not to oppose al-Ghazālī, as had Ibn Rushd in his *Tahāfut al Tahāfut*. Though they lacked most of al-Ghazālī's work they shared his concern for the literal integrity of the faith. Like al-Ghazālī, they acknowledged the inadequacy of Greek thought for the vision of man in this world and the next which had emerged under the light of faith. They went about the creative and properly philosophical work of resolving these conflicts by developing philosophy itself. In this sense they moved philoso-

phy forward in an era of faith, Islamic and Christian.

On the other hand, with the philosophers, Thomas acknowledged the need to reconcile reason and faith, rather than simply to surpass reason. For though faith was more than reason, it did not contradict reason, but was aided by it. Thus, the work of Thomas included very detailed commentaries on the works of Aristotle, which reflect significantly those of Averroes. Aquinas's *Disputed Questions* and *Summa Theologiae* constitute also a detailed philosophy of the human person and an ethics.

While Thomas thus provided the context in which a spiritual theology could be constructed, it is notable that R. Garrigou Lagrange, an eminent Thomist, in actually carrying out such a construction drew notably on the mystic experience of Theresa of Avila and John of the Cross.[27] This may suggest that this third alternative of Thomas Aquinas did not succeed in adequately integrating the first approach by objective reason with the second by mystical interiority, and that al-Ghazālī's work has a further major role to play in any such integration.

Nevertheless, this third response by Thomas Aquinas, by resolving the problems which al-Ghazālī saw in the response of Ibn Sīnā and Ibn Rushd, made it possible to continue to mine the vein of Islamic-Greek philosophy with its primacy on reason. This opened the way for developments which before long would evolve into the development of the sciences and their accompanying technology that have characterized the modern age. Indeed, to the degree that the modern developments of scientific thought are especially Platonic in character they correspond more to the Platonic character of Islamic philosophy than to the ultimately Aristotelian character of Thomas's own thought.

Commonly it is noted, however, that in modern times attention to reason has degenerated into rationalism, accompanied by a desiccating lack of adequate attention to the life of the spirit. Indeed, the triumphs of rationalism in the 20th century have been characterized by an oppressive totalitarianism and a deadening consumerism. These deficiencies of rationalism call for al-Ghazālī's clear proclamation of the distinctive character of the spirit, and of the Way which leads thereto. Healing our times must begin with the Spirit and the Way, for only in their higher light can we face the unfinished task of working out the relation of reason to the fullness

of the human spirit.

This suggests then that the goal of al-Ghazālī for our times would be that reason be inspired by, and directed to, life in the Spirit. This, in turn, would enable the progress of reason truly to serve men and women, not only as images, but indeed as intimates of God. This is the central message of al-Ghazālī's *Munqidh*, if not for his day, then certainly for ours.[28]

NOTES

1. Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne, 1980), pp. xii-xiii.

2. (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 3 vols, especially the Introduction and General Prologue in Vol. I, pp. 30-99.

3. McCarthy, pp. xiv-xx.

4. Farid Jabre in al-Ghazālī, *Al-Munqidh min Aḍḍalāl* (*Erreur et Délivrance*) trans., intro., notes par Farid Jabre (Beyrouth: Commision Internationale pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvre, 1959), pp. 21-22.

5. McCarthy, pp. xxxv-xlii.

6. *Ibid.*, pp. xxi-xxiv; Jabre, p. 53.

7. *Ibid.*, pp. xxiii.

8. *Munqidh*, chapter 4.

9. Jabre, pp. 27-41.

10. Gerald Stanley, "Contemplation as Fulfillment of the Human Person", in George F McLean, ed., *Personalist Ethics and Human Subjectivity*, Vol. II of *Ethics at the Crossroads* (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1995), appendix, pp. 365.

11. Jabre, pp. 41-51.

12. V. Havel, "Address in Philadelphia", July 4, 1994 in *The Washington Post,* July 6, A 19.

13. McCarthy, pp. 121-122, nn. 43-44.

14. Farid Jabre, pp. 41-47.

15. R. Descartes, *Discourse on Method*, III.

16. G.F. McLean, "Philosophic Continuity and Thomism" in *Teaching Thomism Today* (Washington: Catholic University, 1963), pp. 23-28.

17. *Munqidh,* chapter 2, part 2.

18. Jabre, p. 48.

19. McCarthy, p 121, n. 43.

20. Hodgson, vol. II, p. 186, n. 18, points insightfully in this direction noting that the philosophy/theology of Paul Tillich may be the best modern correspondent to the thought of al-Ghazālī on how "reason leads to the need for ultimate faith, but awaits revelation to carry it further. . . . (This) is not a matter of supplementing reason on its own level, but of complementing it in total experience." See also G.F. McLean, *Ways to God* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999), ch. X.

21. Jabre, p. 48.

22. McCarthy, pp. lvi-lx.

23. McCarthy, pp. xxvi-xxix.

24. *Munqidh*, chap. 2, part 3.

25. 'Abdul al-Dā 'im al-Baqarī, *I'tirāfāt al-Ghazālī, aw kayfa 'avrakla al-Ghazālī nafsahu* (The Confessions of al-Ghazālī) (Cairo: 1943). See McCarthy, pp. xxvi-xxix.

26. F. Jabre, *al-Munqidh*, pp. 22-23. See McCarthy's response, pp. xxxv-xlii.

27. R. Garrigou Lagrange, *Christian Perfection and Contemplation according to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, trans. M.T. Doyle (London: Herder, 1937); *The Three Ages of the Interior Life, Prelude to Eternal Life*, trans. M.T. Doyle (London: Herder: 1947).

28. G.F. McLean, *Faith, Reason and Philosophy*; appendix: *The Encyclical Letter of Pope John Paul II,* Fides et Ratio (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).

Al-Ghazālī

DELIVERANCE FROM ERROR AND MYSTICAL UNION WITH THE ALMIGHTY

A Translation of
al-Munqidh min al-Ḍalāl
by Muḥammad Abūlaylah

INTRODUCTION

In the name of God, Merciful Benefactor, Praise be to God — with such praise every message and prayer should begin — and blessed be Muḥammad, His chosen prophet and messenger: Blessings be upon his kin and companions who have guided people away from error.[1]

My brother in faith,[2] you have asked me to reveal to you the purpose and secrets[3] of the sciences, and the dangerous and complex depths of the schools of thought. You would like me to tell you what I have undergone in order to distinguish the truth[4] from error in the different sects, despite the differences in their paths and methods.

You wish to know the daring it took to rise above the plain of conformism (*Taqlīd*)[5] to the heights of observation and independent investigation.[6] First, what profit I drew at the beginning from *Kalām*[7] (or theology). Secondly, how I then turned away from those who defended *Ta'līm*[8] (teaching) because they were impeded in reaching the truth by their subjection to the Imām.[9] Thirdly, how much I mistrusted the methods of philosophers,[10] and finally how I came to appreciate the way of Sufism.[11]

You would like to see the "pulp of the truth" as it appeared to me after I had doubled my efforts to analyze what different people said, and you would like to know what caused me to abandon my teaching in Baghdad despite the great number of my pupils there, and what made me take it up again, a long time later, in Nīshāpūr.[12] I promptly fulfilled your wishes, which I recognize as sincere, and, counting on God to grant aid, confidence, success and protection I now plunge into my subject.

You should know — may God set you on the right path, and lead you gently towards the truth — that people have different religions and beliefs, that there are different theological systems among religious leaders, and that the community of Islam has different sects and paths. All of this constitutes a deep sea in which most have foundered and only a few have survived. Yet each group believes it has found salvation, "each party rejoices at what it possesses."[13] This was accomplished by what the Master of prophets — peace be upon him — foretold sincerely and truthfully when he said: "My nation will divide into seventy-three sects, and only one

of them will be saved."[14] What he foretold has indeed almost come true.

As for myself, since my early youth when I reached puberty, and before twenty, up to the present time when I am over fifty, I have not ceased to delve into the depths of the deep ocean (of the various beliefs of humankind), to plunge into its depths boldly, not as a cautious coward; to bury myself in obscure questions, eagerly seizing upon difficulties and leaping bravely into difficult and obscure issues; and to scrutinize the beliefs of each sect, examining from the doctrinal point of view the hidden aspects of every religious group.

I do this in order to distinguish those who promote truth from those who advocate falsehood, and the faithful follower of the *Sunna* (tradition) from the innovator.[15] I do not leave an "interiorist" (Bātinī)[16] without attempting to discover his doctrine, or a "literalist" (Ẓāhirī) without seeking to know the essentials of his belief. I want to know the real thought of the "philosopher" (Faylasuf);[17] I try to understand the purpose of the "theologian's" (Mutakallim)[18] discussion and argumentation. I wish to penetrate the secrets of the "mystic" (Sufi); I observe the devotee and what he gains from his severe devotion, as well as the nihilist materialist (Ẓindīq)[19] in order to discover the reasons for his bold attitude.

From my youngest years in the prime of life, my thirst to seize the profound reality of things was a natural instinct or tendency which God placed in me not by my choice or conscious decision. As I approached adolesçence, while still young, the traditional bonds had already loosened and my inherited tendencies[20] had broken down. I perceived that Christian children grew up as Christians, young Jews grew up in Judaism, and young Muslims in Islam. I had heard the tradition (*ḥadīth*)[21] that the Prophet — peace be upon him — said: "Everyone is born with a sound nature (*fiṭra*),[22] it is one's parents who make one into a Jew, a Christian or a Magian."[23]

An interior force drove me to research the reality of original human nature, and that of the beliefs which derive from conformism to the authority of parents and teachers. I tried to discern among the elements which are taught by rote and accepted without question, nor yet give rise to so much controversy between the seekers of truth and the advocates of falsehood.[24]

Then I said to myself, "My aim is to perceive the deep reality

of things; I wish to seize the essence of knowledge. Certain knowledge is that in which the thing known reveals itself without leaving any room for doubt or any possibility of error or illusion, nor can the heart allow such a possibility.[25] One must be protected from error, and should be so bound to certainty that any attempt, for example, to transform a stone into gold or a stick into a serpent would not raise doubts or engender contrary probabilities. I know very well that ten is more than three. If anyone tries to dissuade me by saying, 'No, three is more than ten,' and wants to prove it by changing in front of me this stick into a serpent, even if I saw him changing it, still this fact would engender no doubt about my knowledge. Certainly, I would be astonished at such a power, but I would not doubt my knowledge.

Thus, I came to know that whatever is known without this kind of certainty is doubtful knowledge, not reliable and safe; that all knowledge subject to error is not sure and certain.

CHAPTER I

THE WAYS OF SOPHISTRY AND THE DENIAL OF ALL KNOWLEDGE[26]

However, when I examined what I know, I found myself lacking this kind of certain knowledge, except as concerned things I could confirm with my senses[27] or those which are necessary (self-evident) for reason.[28]

So I said, "Now that despair has overcome me, there is no point in studying any problems except on the basis of what is self-evident, namely, the affirmations of the senses and the necessary truths of reason." I had to look clearly at the nature of my trust in what I could confirm with my senses, and my confidence in being safe from error by following the requirements of reason. Are these feelings similar to my previous trust in the opinions of authority[29] and the feeling of most people regarding speculative knowledge?[30] Or is it a question of a certainty without illusion or surprise?

I proceeded therefore most earnestly to consider the evidence of my senses and the requirements of reason to see if I could make myself doubt these. This led me to lose faith in the evidence of my senses. This doubt, which became completely pervasive, can be expressed as follows:

> How can one trust the evidence of one's senses? Sight is the most powerful of our senses, and we could stare at a shadow and judge that it is fixed and not moving at all. Yet, at the end of an hour's watching, we find that the shadow has moved, not all at once, but gradually or little by little: it has been moving all the time, and never was in a state of rest. The eye looks at a star and sees it reduced to the size of a coin (dinar), whereas geometrical computations show it to be larger than the earth. This and similar cases exemplify how the evidence of one's senses leads one to a judgment which reason shows irrefutably to be totally erroneous.

Thus, I told myself that there is no security even in the evi-

dence of one's senses. Perhaps such surety can be found only in intellectual truths which play the role of first principles of thought, such as: ten is greater than three; the same thing cannot simultaneously be affirmed and denied; nothing here below can be both created and eternal, existent and non-existent, necessary and impossible.[31]

But the evidence of my senses replied, are you sure that when you trust the requirements of reason it is not the same sort of trust that you had in the evidence of your senses? You trusted us, then reason accused us of being in error; without that word of reason, you would trust us still. Perhaps there is something beyond reason which would show that reason in turn is in error, just as reason showed the error of the evidence of the senses. The fact that this further intelligence is not manifest does not prove that it is impossible.

I remained for some little time speechless. Then the difficulty appeared to resemble the problem of sleep. I told myself that when one is asleep one believes all sorts of things and finds oneself in all sorts of situations; one believes in them absolutely, without the slightest doubt. When one wakes up, one realizes the inconsistency and inanity of the phantasms of the imagination. In the same way, one might ask oneself about the reality of beliefs one has acquired through one's senses or by logical thought. Could one not imagine oneself in a state which compares to being awake, just as wakefulness compares to being asleep? Being awake would be like the dreams of that state, which in turn would show that the illusion (of the certainty) of rational knowledge is nothing but vain imagination.

Such a state might be the one that the mystics (Sufis) claim, for they assert that when they become totally absorbed in themselves and completely abstract from their senses they find themselves in a state of mind which does not agree with what is given by reason.

Perhaps this state is none other than death? Did not Allah's messenger, peace be upon him, say: "Men are asleep; in dying they awaken."[32] Life here below may be a stream, compared with life beyond. After death, things would appear in a different light, and, as the *Qur'ān* says, "We have lifted your veil, and today your sight is penetrating."[33]

When these thoughts came to my mind and gnawed at me I

tried to find some way of treating my unhealthy condition, but this was in vain. They could be dispelled only by reasoning, which is impossible without recourse to the first principles of knowledge. If these are not admissible, no construction of a proof is possible.

My disease grew worse and lasted almost two months, during which I fell prey to skepticism (*safsaṭa*), though neither in theory nor in outward expression. At last, God the Almighty cured me of that disease and I recovered my health and mental equilibrium. The self-evident principles of reason again seemed acceptable; I trusted them and in them felt safe and certain.[34] I reached this point not by well-ordered or methodical argument, but by means of a light God the Almighty cast into my breast,[35] which light is the key to most knowledge.[36]

Anyone who believes that the "unveiling of truth is the fruit of well-ordered arguments belittles the immensity of divine mercy. God's messenger — peace be upon him — was asked about spiritual expansion and the sense in which this is found in the word of God: "Him who when God wishes to direct, He opens his breast to Islam."[37] He said, "It is a light which God the Almighty throws upon the heart." When they asked him, "How may we recognize it?" he replied, "By this, that a person abandons every vanity to return to eternity."[38] Muḥammad — peace be upon him — also said, "God the Almighty created humankind in darkness, and then scattered some of His light upon them."[39] It is to this light that one should look for inspiration. In certain circumstances it springs up from the depths of divine goodness. We must be on the lookout for it, according to the saying of Muḥammad — peace be upon him — "It happens that your Lord sends messages of grace on certain days of your life; be ready for these messages."[40]

To sum up, know that in the quest for truth one must strive for perfection, even to the point of seeking the unseekable. Primary truths have no need of being sought because they are present in the mind. What is present will disappear if you seek it, but one who seeks the unseekable will not be suspected of having been negligent in seeking what can be sought.

CHAPTER II

THE CATEGORIES OF SEEKERS

When God the Almighty had cured me of this disease through His mercy and immense goodness, I perceived that the categories of those who seek (truth) are divided into four groups:

1. The scholastics (*mutakallimūn*), who claim discernment and speculative capabilities.
2. The interiorists (*bāṭiniyya*), who claim to be the masters of teaching (*ta'līm*) and are characterized by their belief in the need for an infallible *Imām*.
3. The philosophers (*Falāsifah*), who consider themselves exponents of logic and proof.
4. The mystics (*ṣūfiyya*), who seek the privilege of Divine Presence (Ahl al-Ḥaḍra), vision and inspiration.[41]

I said then to myself: truth does not escape these four groups of seekers, for they follow the path which leads thereto. Were truth to elude them there would be no hope of ever finding it, especially not by conformism. The conformist is excluded from the beginning for he could succeed in finding the truth only by realizing that he is deceived in being a conformist. Then his glass shield would shatter; the pieces could never be reassembled, but would have to be melted down and recast once again as a new form.

I soon set myself to follow these four paths and to examine what these groups hold, beginning with scholasticism, passing through philosophy and interiorism, and finishing with the mysticism of the Sufis.

PART I

THE SCIENCE OF KALĀM: ITS AIMS AND ACHIEVEMENTS[42]

I began with the study of scholasticism and studied it thoroughly. I read the books written by its well-established scholars and wrote some myself. I discovered it to be a science that served their (the theologian's) own purposes, which, however, were not mine. Its only purpose is to preserve the creed of orthodox (Sunnite) faith and to protect it against the confusion brought by innovators.

God transmitted to His people, by the voice of His Prophet, a creed which is the true faith concerning both this world and the hereafter, as is stated in the *Qur'ān* and the traditions (*Sunna*).[43] Then, through the ideas of the innovators, the devil introduced heresies contrary to the tradition (*Sunna*).[44] Vigorously quoting them, the innovators were on the point of corrupting the true creed for its adherents.

That is when God raised up the scholastics to defend the tradition by a series of well-ordered discourses which revealed the heresies which had been mischievously innovated. That is the origin of scholasticism and its teachers.[45] Some have carried out their task honestly: they have defended the tradition, repulsed the attacks on the faith of the Prophet, and fought against religious innovations.

But in doing this they used arguments borrowed in a spirit of concession from their adversaries. They accepted these either uncritically or based on the consensus of the Muslim nation, or by too simply accepting (a supposed meaning) of the *Qur'ān* and the *Ḥadīths* (traditions).[46]

Most often their argument was restricted to revealing the contradictions in the opposing view and to attacking their conclusions from their premises. This was not of great use to anyone who does not concede anything beyond the basic certainties. For myself, scholasticism brought little satisfaction and could not cure the sickness from which I suffered.[47]

It is true that after a long time the advocates of *Kalām* wished to defend the tradition by searching deeply into the nature of things. They have undertaken research into substance, accidents and natural

laws.[48] But since the purpose of their science lay elsewhere, what they said fell short of its goal. The result has not helped to dissipate the dark confusion due to the differences of opinion among persons.

I do not doubt that others have had a better experience than I, perhaps even a whole category of persons. But for them this was mixed with a blind acceptance of questions which have nothing to do with basic principles. My present goal is to reveal the state of my soul, not in order to blame those who have sought a remedy in scholasticism, for healing medicines vary according to the disease: those which benefit some patients will harm others.

PART II

PHILOSOPHY

> On the essence of philosophy: what is blameworthy in it, and what is not; what makes its patron an unbeliever and what does not; what makes one an innovator or heretic and what does not; what philosophers have plagiarized from the works of the people of truth and incorporated into their writings in order to propagate their own falsehoods together with those truths; how souls come to refrain from truth; and how to distinguish unadulterated truth from the falsehood and deceptions found in the philosophers' teaching.[49]

Having finished with scholasticism, I passed over to philosophy (*falsāfah*). I knew very well that it is impossible to detect the distortions in a branch of knowledge without a deep understanding of it rivaling those most knowledgeable in that subject. One must even outstrip them to sound the depths and explore the perils which its teachers had ignored. Only in this way may one hope to expose its weak points. But I do not know any Muslim scholar who has taken up this approach.

The books of the scholastics, in so far as they were concerned to respond to the philosophers, contain nothing but obscure and sparse allusions. They have evident contradictions and errors and do not seem capable of convincing a person of average intelligence, let alone one familiar with the subtleties of the science.

I have learned that to attempt to refute a system without understanding it or knowing it through and through is to do so blindfold. Therefore I set myself to a serious study of this science (of philosophy) through its written works, reading them without the help of a teacher. I did this during leisure moments while working on the composition and teaching of religious law[50] — at this time in Baghdad I had 300 pupils to teach and instruct.

Thank God, reading alone in these stolen moments allowed me to understand the deep secrets of philosophy in less than two years. I continued after this to reflect upon the subject for nearly a year: returning to it, taking it up again, and reexamining its depths

and its hidden dangers. Finally I was in a position to sum up with great certainty what it contained of heresy and of both practical and abstract delusions.[51]

Here is my exposé of the philosophers and the results of their sciences. There are many categories of philosophers and many branches of philosophy, but throughout their numerous schools they suffer from the defect of being infidels and irreligious,[52] though among the different groups of philosophers the older seem less distant from the truth than do others.

A. The Categories of Philosophers and Their Atheism

Considering their many groups and their different theories, the philosophers can be divided into three categories: materialists, naturalists and theists:

1. *The materialists (dahriyyūn).*[53] This oldest group denies the existence of the Creator — Ruler, Omniscient and Omnipotent,[54] — maintaining that the universe always has existed by itself without a maker. According to them, the animal issued from the sperm, and the sperm from the animal continuously. These are atheist (*zanādiqa*).[55]

2. *The naturalists* (*ṭabīʿiyyūn*)[56] have carried out much research into the natural world and the wonders of the animal and vegetable kingdom; they have advanced the anatomical study of animal organisms. What they have seen of the wonders of creation, the works of divine wisdom, has obliged them to acknowledge a wise creator, knowledgeable about things and their ends. It is not possible to study anatomy and the marvelous functioning of the organs without perceiving the necessary perfection of Him who formed the body of the animal, or above all that of human beings.[57]

Nevertheless, the naturalists have concluded on the basis of their research that the balance of one's humors[58] has a great influence on one's physical constitution. They believed further that the faculty of reasoning depended on this, to the extent that the faculty would disappear without this balance. And it seemed inconceivable to them that once it ceased to exist it could be reborn.

Hence, they held that the human soul dies and does not return to life. They denied the Hereafter, Paradise and Hell, Resurrection and Judgment.[59] The reward for good behavior and the punishment

of the bad becomes pointless. Unchecked, these naturalists have plunged like animals into lechery. They are also atheists, since faith has to be in God and the Day of Judgment, whereas even if the naturalists believed in God and His attributes, they have denied the existence of the Last Judgment.

3. *The theists* (*ilāhiyyūn*)[60] are the most recent. Among them were Socrates, the teacher of Plato, the teacher of Aristotle. Aristotle put them on a logical footing, systematized the philosophical sciences, developed them and brought their fruit to maturity. In general, the theists refuted the pretensions of the materialists and naturalists and, by exposing their shameful errors, saved others the task. In this way, God saved the believers the trouble of combatting such errors.[61]

At great length and sparing no effort, Aristotle refuted the allegations of Plato, Socrates and those theists who preceded them. He distanced himself from them, although he could not avoid preserving traces of their ugly heresies and innovations. They all should be regarded as heretics, as should their successors: such Muslim, philosophers as Ibn Sīnā (Avicenna)[62] and al-Fārābī,[63] and their like.[64] More than any, these two contributed to the spread of Aristotle's ideas.

The errors and confusions in the work of the other philosophers have so troubled their readers as to appear unintelligible. But how can one reject or accept something that one does not understand? Aristotle's authentic philosophy, if we keep to what al-Fārābī and Avicenna transmitted to us, consisted of three parts: the first two would be condemned, one for disbelief, the other for innovation or heresy (*tabdī'*); the third would not be condemned without appeal.[65]

B. The Divisions of the Philosophical Sciences

The sciences that concern the philosophers in relation to our aim are divided into six categories: mathematics, logic, the natural sciences, metaphysics, politics and ethics.

1. *Mathematics*. This deals with arithmetic, geometry and astronomy, but nothing in them relates positively or negatively to religious matters. Mathematics treats demonstrable matters[66] which in no way can be denied once they are known and understood.

However this presents two risks.

The first risk from studying mathematics is that the student is struck by the precision of this science and the imposing power of its proofs. He extends this high esteem to all the philosophical disciplines and attempts to generalize the clarity and firmness had by mathematical proofs. Then, when he hears mathematicians being reproached as heretics, for having negative attitudes[67] or for being scornful of revelation, he rejects the truths which he had admitted previously through pure conformism. If faith were true, he will say to himself, how is it that these mathematical experts have not perceived it? As people say that they are heretics and irreligious, truth must consist in rejecting and denying religious beliefs. How many people have lost their faith because of this simple argument!

The answer is that each technician is a specialist. The lawyer or scholastic is not necessarily a good physician; one who is ignorant of metaphysics is not necessarily ignorant of grammar. Every technique has its unrivalled experts who are ignorant and stupid in other fields. The mathematics of the ancients[68] was founded on proofs, their study of divinity was founded on speculation. But this can be known only to an experienced person who has made a thorough investigation of the matter.

Unfortunately, these considerations escape those whose faith is only a matter of conformism. They persist in having a good opinion of all the philosophical disciplines, driven as they are by vain passions,[69] destructive irony, and the desire to appear clever.

As the risk is considerable, it is fitting to warn regarding mathematics. Although it has no connection with religion, it provides the basis for the other sciences; anyone who studies it risks infection by their vices. Few who study it escape the danger of loss of faith.[70]

The second risk comes from the ignorant, if faithful, Muslim. Imagining that one should defend one's faith by rejecting all philosophy, such a one rejects all the sciences, going so far as to deny the scientific explanations for eclipses of the sun or the moon, claiming that they contradict Islam.[71] If this reaches the ears of someone who has learned about necessary truths, he will not begin to doubt the scientific explanations, but will doubt the basis of Islam, believing it to be founded upon ignorance and a denial of truth. This can do nothing but consolidate a person's love for philosophy and hatred of

Islam. People who imagine that they are defending Islam when they reject the philosophical sciences are really doing great harm to Islam. It assumes[72] neither a positive nor a negative attitude to such sciences, which in no way are opposed to religion.

The prophet Muḥammad — peace be upon him — has said: "The sun and the moon are two of the divine signs. They are eclipsed neither for the death nor for the birth of anyone. When you see an eclipse you should have recourse to praise of God and prayer."[73] Where in these words is there mention of any rejection of arithmetic,[74] which calculates in a particular way the path of the sun and the moon, their conjunction and their opposition?

As for the prophet's saying: "But when God reveals Himself to something it humbles itself before Him", this addition is not found in the authenticated collections of *Ḥadīths*.[75] Those are the two risks which mathematics can present.

2. *Logic*. This science has nothing to do with faith, which it neither approves nor disapproves. It is restricted to an examination of methods of demonstration, syllogisms and reasoning by analogy; to the conditions of the premises of proof and the modes of their combination; and to the conditions of exact definition and how it is to be drawn up. Logic is concerned solely with the concept, which is a question of definition, and with judging the truth of something,[76] which is a question of proof.

There is nothing in that which should be rejected. Scholastic and speculative scholars[77] already have made use of it. The logicians differ from them only in their vocabulary, their terminology, their definitions and their more profound classifications. Here is an example of their reasoning: "If one admits that all A is B, it must follow that some B is also A. In other words, if it is true that all humans are animals, it must follow that some animals are men." This is what they mean when they say that a universal truth is the reverse of a partial truth.

What connection is there between such logic and religious questions, which would require one to reject or condemn it? If you condemned it you would gain a poor reputation among the logicians, first for your own poor mind, but above all for the religion which you claim to be founded apparently on this denial.

It is true that there is some injustice on the part of logicians. They wish to accumulate for their proofs conditions they know to

be capable of giving rise to infallible certainty, about which there can be no doubt. But when they take up questions of religion, they cannot realize these conditions and do not follow their own principles. Thus, someone who admires logic will imagine that the blasphemies attributed to the philosophers are based on seemingly solid proofs and quickly will opt for a heresy before even having studied theodicy. Thus, logic too[78] is not without risks.

3. *The Natural Sciences*. These deal with the heavens and the stars, as well as with such simple bodies below as water, air, earth, fire, and such organic bodies as animals, vegetables and minerals. They examine also the causes of their change, transformations and mixtures. They proceed like medicine in its study of the anatomy of the parts of the body and the causes of the mixing of humors. It is no more necessary for religion to reject the natural sciences than the science of medicine, except for a few points mentioned in our book on *The Incoherence of the Philosophers* (*Tahāfut*[79]*al Falāsifah*). The other points of disagreement are subsumed in these.

The basic theme of these natural sciences is to recognize that all nature is in the service of the All-powerful; nature does not act of itself, but is used in the service of the Creator. It is thus that the sun, the moon, the stars and the elements are subject to God's command. Nothing in them is able to act independently by and of itself.[80]

4. *Metaphysics*. This contains most of the philosophers' errors. Because these scholars are not able to furnish the proofs which their logic requires, they contradict each other in this domain. On this point, Aristotle's theory is close to that of Muslims as regards what is transmitted by al-Fārābī and Ibn Sīnā. But the sum of their errors amounts to twenty basic articles,[81] all of which would excommunicate the philosophers: three count as heresy, and the other seventeen as innovations. To refute these twenty errors I wrote *al-Tahāfut* (*The Incoherence of the Philosophers*).

Here, to start with, are the three main heresies, which have excommunicated their holders from Islam:

a. They hold that at the Last Judgment human bodies will not be reassembled[82] but the souls alone will be rewarded or punished. They also say that the rewards and punishments will be spiritual, not physical. They are right to insist on the spiritual rewards and punishments, which in itself is certain. But they are wrong to deny

the physical rewards and punishments. This is a sheer denial of the revealed law.

b. They also believe that God knows the universal but not the particular, which is also a proper heresy; what is correct is that, "In heaven as on earth, not an atom escapes His knowledge."[83]

c. They affirm further the preexistence of the universe and its eternity,[84] something that no Muslim has ever believed.[85] On other questions — such as the denial of the Attributes of God, and maintaining that God knows through His essence rather than by knowledge added thereto, and similar ideas — their doctrine is close to the theories of the Mu'tazilites.[86] But they should not be considered heretical on the basis of such views. In my work, "The Clear Criterion for Distinguishing between Islam and Godlessness",[87] I mentioned that, as well as the error of those who are quick to condemn as heresy anything not of their own system.

5. *Politics*. On the whole, politics concerns the management of temporal government and the authority of rulers. It has taken its maxims from the Books revealed by God to the prophets, and the maxims of the ancient prophets.[88]

6. *Ethics*. The object of the science of ethics comes down to the study of the qualities of the soul and of character, their different categories, and the way to cultivate and direct them. The moralists took their doctrine from the mystics (Sufis).[89] These are holy men who devote themselves to calling upon God[90] the Almighty, to struggling against the passions, and to following the divine path, while separating themselves from the good things of this world. In their spiritual states, human nature and its faults and vices have been revealed to them: they have explained this clearly.

The philosophers took over what the mystics said, and incorporated it into their own teaching in order to spread their errors under the bright luster of the mystics. In their time, as always, there was one of those groups which God never leaves the world without, for they are the pillars which support the earth.[91] God's mercy descends upon it because of their spirit, in accord with Muḥammad's saying — peace be upon him — "It is by them that the rain and your subsistence comes to you." The sleepers in the cave[92] were of such persons. According to the *Qur'ān* there were such persons in ancient times.

C. The Dangers of Philosophy

The philosophers have incorporated in their writings the sayings of the prophets and the maxims of the mystics. From this there has arisen a double risk, both for the one who accepts their teachings and for the one who rejects them.

1. *The danger of rejecting philosophy is considerable.* Some weak spirits have believed that they should reject the words of the prophets and mystics because these are found among erroneous statements in the writings of the philosophers. They even thought they should not cite these as extracted from the philosophers, because, to their weak minds, such sayings would be false because uttered by those in error.

This attitude is like that of people who criticize Christians for saying, "There is no god but God, and Jesus is the messenger of God." They say, that is what the Christians say, without stopping to think whether the Christian is an unbeliever because of this saying, or because of his denial of Muḥammad as a Prophet — peace be upon him. If one is an unbeliever only because of what he denies, he should not be opposed in anything other than what he denies of the things which are inherently true, even though the Christian also holds it to be such. That is the mistake made by people of weak minds: they do not recognize the truth except in the mouth of certain people, instead of recognizing people when they speak the truth.

On the contrary, a wise man follows the advice of the commander of believers, ʿAlī Ibn Abū Ṭālib,[93] who said, "Do not recognize the truth in the mouth of certain men, but first recognize the truth and then you will recognize who are truthful." An initiate, a wise man, begins by recognizing what is true and after that examines individual sayings. If one of these is truthful, he accepts it, whether the person who said it is in error or in truth.

A wise person may even attempt to isolate the part of the truth which is contained in the statements of mistaken people. He is well aware that grains of gold are hidden in the sand and that the experienced money-changer takes no risk in hunting through a forger's[94] moneybag in order to separate the pure gold from the false coins. Of course, one would not allow a rustic to deal with a forger:

one keeps the fool away from the riverbank, but not the expert swimmer; one forbids the child to touch the snake, but there is no danger for the snake-charmer.

Alas, most people are too quick to believe themselves capable, expert and perfectly capable intellectually to discriminate between the true and the false, between the straight path and error. Hence, it would be better if it were possible to forbid everyone from reading the writings of mistaken people, so that those who might escape the danger of rejecting philosophy might also avoid accepting it *en bloc*.

On the other hand, some of my readers have criticized some passages of my books dealing with the mysteries of religion. They have not studied the sciences sufficiently deeply, and their minds have not been able to embrace the full implications of our teachings. They believed that those passages were borrowed from the ancient philosophers. In fact, some of my expressions were the fruit of my own thinking (and why should the tracks of one horse not cover those of another); some of them can be found in the sacred texts; many others are to be found, in substance, in the works of the mystics.

But even if my words could be found nowhere but in the writings of the ancient philosophers, why should they be dismissed, if they are acceptable, demonstrable, and in accord with the *Qur'ān* and the traditions? If we were to open this door and begin to reject every truth that has already been discovered by a mistaken author, we would have to reject a great deal, including the Qur'ānic verses, sayings of the Prophet, narratives of the ancients, and sayings of the wise men and the mystics. It would be enough to argue that they had been quoted by the author of the book of the Brethren of Purity[95] who used them as a basis for his argument and to deceive his stupid readers. Mistaken thinkers borrow from us authentic quotations and introduce them into their writings.

Nevertheless, the least that one should require of a scholar is that he should be distinguishable from the ignorant common man: he knows that honey keeps its flavor, even if contained in the cup of one who lets blood, for he knows well that the substance of honey does not change according to its recipient. His natural revulsion is due to ignorance, to the fact that the cup is made to receive blood deemed inpure;[96] but it is not the cup that makes the blood

dirty, the blood is already dirty. Honey is nothing of the sort and is not spoiled by being in the bloodletter's cup.

Nevertheless this sort of error is common. Most people will agree with a statement, even if false, provided it is believed by someone they admire; whereas they reject it, even if true, when it comes from the mouth of people they do not like. This is equivalent to judging truth according to who speaks it, instead of judging people according to whether or not they speak the truth. This is enough about the danger of rejecting philosophy.

2. *The danger of accepting philosophy* is that one who studies books, such as those of the Brethren of Purity and others, sees that they are full of tasty bits taken from the sayings of the prophets and maxims of the mystics. It is possible to appreciate and agree with them, but this would be tantamount to accepting the error of their teaching under the pretext of preserving the partial truth that it contains. Because of this danger, we have to forbid reading them. This essential precaution is like the prudence of keeping non-swimmers away from the sea, and keeping children away from snakes.

A snake-charmer should not manipulate snakes in the presence of his small child, who might want to imitate his father's actions, thinking to be like his father. The child should be warned by the example of his father in not touching the snake in front of him. The scholar who is firm in knowledge should do the same.

On the other hand, the expert snake-charmer grabs hold of the snake, chooses between the venom and the antidote, extracts the antidote from the glands and overcomes the venom: he must not refuse the antidote to anyone who has need of it. In the same way, the observant money-changer searches the bag of the forger and separates the pure gold from the counterfeits: he too must not refuse gold to anyone who asks him for it.

Also it is necessary to overcome the repugnance of a sick person for the antidote which he knows to have been taken from a poisonous snake. It is also necessary to explain to a poor person, who does not dare draw on the purse of the forger, that he risks falling victim to his ignorance. He must be made to understand that truth and error do not contaminate each other, and above all that they do not change their meaning from the simple fact of being side by side. That is all I wish to say about the dangers which philosophy may present.

PART III

THE THEOLOGY OF TEACHING (*TA'LĪM*)[97] AND THE DANGERS WHICH ARISE THEREFROM

When I had finished with philosophy, having examined it well and revealed its error, I perceived how inadequate was this science, for reason alone cannot clear up every problem and resolve every difficulty.

After that, there came on the scene the supporters of teaching (*Ta'līm*), who spread theories about the acquisition of knowledge via the intermediary of an infallible Imām or teacher of the truth.

I was about to start studying their doctrine and to read their books[98] when a formal order from his Highness, the Caliph, obliged me to write a treatise on this subject to disclose their true themes.[99] As I could not avoid this, my personal impulse was now given an external motivation. Therefore I began to collect the texts and the sayings attributed to supporters of "education" or teaching; I took account of recent discussions, which differed from the opinions of the first representatives of the sect. In this way I assembled a well-ordered collection, and dressed a complete reply, to such an extent, indeed, that certain "People of the Truth"[100] then reproached me for my favorable attitude. They said, "You have done their work! Without you, your detailed study, and the logic of your exposé, they would never have been able to know the precise flow of their thought."

This reproach is not without foundation. When Aḥmad Ibn Ḥanbal[101] criticized al-Ḥārith al-Muḥāṣibī[102] — may Allah be pleased with them — for his attacks on the Mu'tazila, al-Ḥārith replied that "It is obligatory to refute innovation." But Aḥmad replied, "Indeed, but you have begun by quoting their uncertainties, before replying to them. How do you know that one of your readers will not absorb the uncertainties without taking note of your reply, or read your reply without really understanding it?"

This remark by Aḥmad is just, on condition that it is a ques-

tion of an uncertainty, of something equivocal which is not already widely known. Otherwise it is quite necessary to answer it, which is to begin by exposing it.

Of course, it would be useless to speak of an equivocal thought that the supporters of "education" have never held. I have not done this. But one of my friends, who used to be one of them suggested this. He told me that the sect in question laughs at its detractors' works, saying that they have understood nothing of their position. It was then that he explained to me what they do believe. I reviewed it later so as not to be accused of ignorance; I made a clear exposé of it so that no one could accuse me of not having understood any of it. I even pushed it to the absurd, in order to make apodictic proof of its errors.

The result of all this was to reveal that this group has nothing of value to offer. This innovation, so weak in content, would not have made such an uproar without the help of the ignorant friends of truth. But their passion for the truth has led the defenders of the faith to have long discussions with this group, in order to condemn their theories, namely, the "necessity of teaching dispensed by a teacher", and "not just any teacher suffices; it must be an infallible teacher."

This double thesis, the need of authoritative teaching and the infallible teacher has had wide circulation, while the arguments against it have appeared weak. Some people have even believed in the solid basis of "teaching" and the weakness of its adversaries, instead of perceiving the ignorance of the former.

It is true that we need a teacher, an infallible master, but he already exists. This is the Prophet Muḥammad — peace be upon him.

Should they say, but he is dead, we shall answer: your teacher is in hiding.

If they say, our teacher has trained and sent out missionaries; he is awaiting their return in order to enquire about their disagreements and problems, we shall reply that our master also trained and sent out missionaries, and that his teaching is perfect, for God the Almighty said, "Today I perfected your religion and gave you my entire benefaction."[103] Since that time, the teaching has been complete; the death or absence of the teacher cannot affect it.

There remains one question: "How can one judge something

on which one has not been instructed? Is it by reference to a text that has not been taught? Or by making an effort at personal interpretation (*Ijtihād*)[104] and discernment, which presume disagreement?"[105] Here is the answer: "Do as Mu'ādh did, when the Prophet — peace be upon him — sent him to the Yemen: we use the text, if it exists; if not, then personal judgment."[106]

Thus, we shall imitate the propagandists of "teaching", doing what they do when they are far from their Imām. With limited texts they cannot make decisions on an infinite number of cases. Nor can they travel to consult their Imām, and then travel back to the person who consulted them. The person surely would have died in the meantime, so that the return would be useless.

For a person who is not sure of the direction of the Kibla,[107] all he can do is trust his own judgment. If he took the time to go to consult the Imām, he would miss the hour of prayer. Thus, it is permitted to pray in the direction one estimates to be true, though it may not be the real direction of Macca. Indeed, it has been said, "He who is mistaken in his personal judgment deserves a reward, while he who judges correctly deserves a double reward." Everything that depends on an effort of personal interpretation is of this sort. For example, for legal almsgiving[108] the recipient may be poor in the personal judgment of the donor, whereas secretly he is wealthy. This mistake is not sinful because it was based on conjecture.

One may say, "My adversary's opinion is as good as mine." We reply, "He is obliged to follow his own opinion, like the person who trusts his own judgment about the direction of prayer, even if the others do not agree."

Should one ask whether "the conformist must follow Abū Hanīfa,[109] or al-Shāfi'ī[110] — God be pleased with them both — or others, I reply, "If a person relies on conformism when he is in doubt about the direction of Macca, what will he do if the initiated disagree?" One will say that he must choose from among them the best qualified and most knowledgeable about the direction of the Kibla, and then follow personal judgement in this particular domain. It is the same as regards the different schools of thought.[111]

In this way the Prophet and religious leaders were forced to refer the faithful to personal interpretation, despite the risk of error. The Prophet — peace be upon him — said, "I judge by appearanc-

es, it is God who looks after what is hidden."[112] This means, "I judge according to general opinion taken from fallible witnesses, though they may be mistaken." If the prophets themselves were not immune to error in matters of personal judgement, how much more so ourselves?

There are two obvious objections here:

The first is that this attitude is permitted in the case of personal thinking, but cannot apply to the very basis of the faith:[113] one who makes a mistake there cannot be pardoned, how can one answer that? The answer is that: "The basis of the faith is found in the *Qur'ān* and in the tradition. For the remaining details or disagreements, the truth can be determined by recourse to the just balance, that is, to the collection of five rules — cited in the Book and recalled in my treatise, *The Just Balance.*"[114]

Objection: "This criterion is not recognized by your adversaries." Reply: "If completely understood, it is inconceivable that anyone could fail to recognize it. How could supporters of teaching disagree about it, for I took it from the *Qur'ān* and learned it from the same Book.[115] The logicians do not disagree for it agrees completely with the conditions and rules of logic. Nor will the scholastics disagree, for it agrees with their ideas about speculative demonstrations and the criterion of truth in the scholastic domain."

Objection: "If you possess such a criterion, why have you not put an end to all disagreement among people?" Reply: "I would do so if they would listen to me. In my treatise, *The Just Balance*, I have explained this. Reflect and you will see that my criterion is good and would suppress all discord if people would only listen to it. But not everyone will listen. Those who have, I have led to agree. Further, your Imām[116] wants them all to be in accord, although they do not listen much; why has he not managed yet to achieve this agreement?"

"Why did Ali — God be pleased with him — the first of the Imāms, fail? Did he think he could make them docile in spite of themselves? Why has he failed so far; till what point has he postponed success; what result has he had except to increase discord and the number of his adversaries? Yes, it is to be feared that this discord might lead to bloodshed, devastation, the orphaning of children, brigandage and pillage. Across the world, your work of pacification so far has brought unheard of disagreement."

If one says: "You wish to put an end to all discord, but anyone hesitating between opposing schools and rival sects[117] will not want to hear only your side, and not that of your adversary. Most of them are against you, and one cannot see any difference between you and them." This is their second objection. I reply: "This objection above all recoils upon your own head. It is true that the puzzled reader you wish to attract might ask you what makes you better than the others, when most men of science are in disagreement with you. I should like to know what you would say? Should you say, 'My Imām is indicated by a text,'[118] who would believe you, for this text has not come from the mouth of the prophets. The men of science agree about your inventions and your falsehoods."

However, suppose we admit that the puzzled reader concedes that you possess this text, but doubts the basis of the prophethood. He suggests that your Imām have recourse to the miracle wrought by Jesus, saying, "The proof of my authenticity is that I resurrect your father." But suppose he does resurrect him, people did not all agree on the authenticity of Jesus because he performed such a miracle.[119]

"Indeed, in this field there are problems which can be resolved only by detailed reasoning. According to you, however, reasoning cannot be trusted. Yet a miracle does not prove authenticity (unless one knows what magic is and can distinguish between magic and miracle). One needs to know also whether God ever misleads His servants — a delicate but familiar question.[120] What then could you answer, for your Imām has no more right to be followed than have his detractors."

The supporters of teaching reject the rational arguments their adversaries present, or even clearer ones. Thus, this second objection has very badly turned against its authors: from the first to the last, none is able to answer them.

The spread of error has been the fault of weak persons who wanted to reason with them. Instead of arguing rationally, they only made retorts which prolong the debate but do not save time or silence the adversary.

Should one say, "This is an argument by retort, but is there a direct reply?" I answer, "Yes. One who says he is puzzled without specifying what he is puzzled about is like a sick person who asks for a cure for his illness without saying what it is." The latter

should be told that there is no cure for illness in general, but only for a particular malady, such as migraine, diarrhoea or their like. The questioner must describe his difficulty. Then one shows him how to apply my five rules. If he understands them, he will recognize that they contain the norm of truth, an accurate measure, and the criterion of precise thought. Thus, someone who is studying arithmetic will understand simultaneously the calculation and the authentic scientific knowledge of the teacher. I have explained all this clearly in about twenty pages in my treatise *The Just Balance*, which should be studied.

My actual intent is not to reveal the error of their doctrine. I have already done so in my earlier works: first, *al-Mustaẓhirī*; secondly, the book *Kitāb ḥujjat al-ḥaqq* which replies to ideas from Baghdad; thirdly, the book *Mifṣal al-khilāf*, in twelve chapters, where I reply to ideas gathered in Hamadhān; fourthly, the book *al-Darj al-Marqūm*, arranged in tables, which contains some mediocre ideas of theirs collected in Tūs; and fifthly, in the book *al-Qisṭās al-Mustaqīm* (*The Just Balance*), an independent book directed at exposing the criteria of the sciences and showing that one can do without an infallible Imām. Here I will restrict myself to bringing out that these men offer no remedy at all to the different obscure opinions.

In spite of their inability to prove the designation of the Imām, we long agreed with them. We shared their conviction on the need for teaching and for an infallible teacher. But to our questions on this teaching and the problems we put to them, they were not able to understand, let alone to reply. When they failed they referred us to the hidden Imām, saying, "It is absolutely necessary to go to see him." It is astonishing that they waste their life in seeking after the Imām and arrogantly claim to have found him, but strangely have not learned anything from him. They are like a dirty person who wears himself out looking for water, but does not wash himself when he finds it, and thus remains dirty.

A certain number of them claims to know a little of the teaching, which amounts to a few insipid crumbs of Pythagoras's philosophy. He was one of the early ancient thinkers, and his doctrine is even more weak than that of the philosophers. Aristotle refuted it and revealed the weakness and error of his theories, yet this can be found once again in the book of the Brethren of Purity; it is the

refuse of philosophy.

It is strange to see these people struggling all their lives in search of knowledge, only to be content with worthless banalities while believing they have reached the highest point of knowledge. We have kept in touch with them, and have sounded out their exterior and interior semblance of truth. Their efforts are limited to making the common people and weak minds gradually admit the need to go to a teacher. If one refuses, they begin to argue harshly in order to silence him. If one agrees and asks to learn the science of the teacher in order to profit from it, they stop and say, "Because you admit this, go and search out the teacher yourself." They know full well that if they go further they will be covered in shame, since they are incapable of resolving the least difficulty, or even understanding it, let alone replying to it.

That is what they are like. Once you try them, you will hate them.[121] We have kept company with them, but now have washed our hands of them.

CHAPTER III

THE MYSTIC WAYS (*ṢŪFĪYYA*)

After I had finished with those branches of knowledge, I directed my mind entirely to the Way of the mystics. I came to know that their Way[122] consists of both knowledge and deeds as equally necessary. The object of their works[123] is to eliminate the obstacles created by one's own self,[124] and to eradicate the defects and vices in one's own character. In this way, in the end the heart will get rid of all that is not God the Almighty, and will adorn itself solely with praise of God.

However, I found that knowledge came more easily to me than deeds. Therefore, I began to learn their teaching by reading their mystic works, such as *Qūt al-qulūb* ("Food of Hearts"), by Abū Ṭālīb al-Makkī[125] — God be pleased with him — the works of al-Ḥārith al-Muḥāṣibī,[126] and the quotations from al-Junayd,[127] al-Shiblī[128] and Abū Yazid al-Bisṭāmī[129] and the sayings of other sheikhs — God hallow their spirits.

By doing this I learned the essence of their theoretical thinking and as much as can be learned through teaching and listening.

But it became clear to me that what is proper to it can be learnt only through savoring or experiencing[130] the mystic states of the soul,[131] and the exchange of attributes (or behavioral attitudes).[132] With regard to health and satisfaction, consider what a difference there is between, on the one hand, simple knowledge of their respective definitions, causes and conditions, and, on the other hand, the reality of being oneself in good health or satisfied, or between the reality of being drunk and academic knowledge of the definition of drunkenness as the state caused by vapors rising from the stomach to the brain. A drunkard does not know the definition or scientific explanation of drunkenness: he does not even worry his head about it.[133] But a physician[134] knows them perfectly, without experiencing drunkenness in reality. In the same way, a sick physician may know the definition of health, its causes, and the remedies which will re-establish it, but still he is ill. Thus, it is one thing to know all about the ascetic life, its conditions and causes, but something completely different to be effectively in an ascetic state of

soul, completely detached from the good things of this world.

I became certain that the mystics are not great as speech makers,[135] but that they do achieve certain states of soul. I learned what could be learned; the rest comes only from experience and following the path oneself.[136] As a result of my research in the field of both religious and rational sciences, I have already arrived at an unshakable faith in God, in prophethood, and in the Last Judgment. These three principles of religion were engraved deeply in my heart, not because of carefully elaborated argument, but as a result of particular reasons, circumstances and experiences, too many to be listed here in detail.[137]

I also perceived that I could not hope for eternal happiness unless I feared God and rejected all the passions, that is to say, I should begin by breaking my heart's attachment to the world. I needed to abandon the illusions of life on earth in order to direct my attention towards my eternal home with the most intense desire for God, the Almighty. This entailed avoiding all honors and wealth, and escaping from everything that usually occupies a person and ties him down.

Turning to look inward, I perceived that I was bound by attachments on all sides. I meditated on all that I had done, teaching and instructing being my proudest achievements, and I perceived that all my studies were futile, since they were of no value for the Way to the hereafter.[138] Moreover, what had been my purpose in teaching? My intention had not been pure, for it had not been directed towards God the Almighty alone. Had I not preferred to seek glory and renown? I was teetering on the edge of a precipice, and if I did not step back I would plunge into the Fire.

I thought of nothing else, all the time remaining undecided. One day, I would determine to leave Baghdad and lead a new life, but the next day I would change my mind. I took one step forward, and then one step back. In the morning I might have a desperate thirst for the Hereafter, but by the evening the troops of desire would have stormed and defeated it.

My passions kept me chained in place, while the herald of faith cried, "Take to the road! Take to the road! Life is brief, the journey is long. Knowledge and deeds are nothing but mere outward appearance and illusion.[139] If you are not ready at this very moment for the life to come when will you be ready? And if now you do

not break your moorings, when will you break away?" At that moment, I felt impelled to go; my decision to depart and escape would be made.

But Satan returned, saying, "This is only a passing mood! Do not be taken in by it, the feeling will pass quickly. . . . If you give way to it, you will lose your honors, your well-established peaceful and secure position which you will find nowhere else. You will be taking the risk that you will change your mind again and live to regret it. It will not be easy to come back, once you have lost your position. . . ."

This tug of war between my emotions and the summons from the Hereafter lasted nearly six months, from the month of Rajab 488 A.H. (July 1095 A.D.), during which I lost my free will and was under compulsion.

The fact is that God tied my tongue and stopped me teaching. I struggled to no avail to speak at least once to my pupils, to please the hearts of those who were attending my lectures, but my tongue refused to serve me at all. And having my tongue tied made my heart grow heavy. I could not swallow anything; I had no appetite for food or drink; I could neither swallow easily nor digest any solid food.

I grew weak. The physicians despaired of treating me. They said, "The malady has descended to the heart, and has spread from there to the humors. There is no other remedy but to free him from the anxiety which is gnawing at him."[140]

Feeling my impotence, my inability to come to a decision, I put myself in the Hands of God, the ultimate refuge of all those who are in need. I was heard by the One who hears those in need when they pray to Him.[141] He made it easy for me to renounce honors, wealth, family and friends.

I pretended that I planned to travel to Macca, when really I was preparing to leave for Damascus. Actually, I was afraid of alerting the Caliph and some of my friends. Once I had decided never to return, I had to use subterfuges to leave Baghdad. In this way I left myself open to the reproach of the Irāqī scholars, none of whom could imagine that religious motives could lead me to renounce teaching, which they regarded as the summit of religion, for their ideas of the highest knowledge extended no further.[142]

Then, people became entangled in their own hypotheses about

the reasons for my actions. Some, outside Iraq, thought the authorities had insisted on my departure; others, more in touch with Baghdad, seeing that the authorities were trying to keep me whereas I was insisting on leaving, said, "It is a blow from heaven; an evil eye has struck down the Muslims and the wise!"[143]

Those were the circumstances in which I left Baghdad, after distributing my money and keeping only the absolute minimum to feed my children. My Irāqī money was put to good works, invested in pious foundations for Muslims. Nowhere in the world have I seen a better thing that a scholar could do for his family.

I travelled to Damascus, where I spent nearly two years, which I devoted to retreat and solitude, exercises and spiritual combat. I devoted myself entirely to purifying my soul, cleansing my character, and making my heart ready to glorify God the Almighty according to the teachings of the mystics. I spent some time in the mosque in Damascus, passing the entire day from dawn to dusk at the top of the minaret where I shut myself in.[144]

From Damascus I traveled to Jerusalem, where every day I shut myself in the Dome of the Rock.[145] Then I received the call to perform the prescribed pilgrimage to receive the holy blessings of Macca and Medina and to visit the shrine of the Prophet of God — peace be upon him — after having visited the tomb of Abrahām — the friend of God,[146] peace be upon him. I set out on the road for the Hijaz.[147]

Later, certain preoccupations and the appeals of my children summoned me home to my own country. I returned — I, the person least likely to return, who preferred retreat and who had a taste for solitude and a desire to open my heart to prayer. Nevertheless, circumstances, domestic cares and material obligations reversed my decision and interrupted the best part of my solitude, my soul was only intermittently in a state of perfect peace. Nevertheless, I did not cease to aspire thereto, and returned to the attempt again and again, despite every obstacle.

My period of retreat had lasted about ten years,[148] during which I had innumerable inexhaustible revelations. It will be enough to say that the mystic Sufi follow to an uncommon degree the Way of God. Their behavior is perfect, their Way is straight, their character is virtuous. If to this were added the good sense of the reasonable, the wisdom of the wise, and the knowledge of the doctors of

law, could one be sure that this would improve their behavior or character? Surely not! Every action or state of theirs, their outward appearance and their inward conscience, is illuminated by the flame of prophecy sitting in its niche[149] beyond which there is no other light on the face of the earth.

What can be said about such a Way? Its purification consists above all of cleansing the heart of everything which is not God, the Almighty. This begins, not with the state of *sacralization* which opens prayer,[150] but by the fusion of the heart with God's Name, and is completed by the total annihilation of the self in God.[151]

Even this is only the first step with regard to one's free will and all that one has learned. It is the first step on the Way itself. What went before[152] was only the waiting room.

Once one has started on the way, one begins to receive inspirations and visions. The mystics keep vigils in which they even see angels and the spirits of the prophets. They hear their voices and have the benefit of their counselling. From these visions of images and symbols they ascend further to degrees of spirituality which cannot be described. Nobody can attempt to express these states of the soul without failing miserably.

In a word, the mystics achieve a nearness to God which some consider to be a virtual in-dwelling,[153] total union,[154] or fusion[155] with God. However, in this they are not correct, as we have shown in our treatise *al Maqṣad al-asnā* (*The Greatest Goal*). A person in such a state should say nothing but these lines:[156] "Whatever has happened, I shall not speak of it. Think well about this. Do not question me about it."

In general terms people who have not been privileged to taste this mystical union know nothing of the reality of prophecy, but only its name. The prophets were prefigured (or prepared) by the miracles (or charisma)[157] of the saints.[158] Thus, the first step of Muḥammad as a prophet came when he went to pray alone on mount Hirā,[159] and the Arabs said, "Muḥammad is burning with longing for God."[160]

Anyone who practices that Way will experience similar states of ecstasy. One who has not experienced them, by keeping company with the mystics, may hear accounts of their experiences and be convinced through the circumstances (of their ecstatic states). Or one may attend their meetings and profit from their belief, for their

companions are never in distress.[161]

As for a person who has not been divinely favored to attend their meetings, he may be sure that all this is absolutely proven as I did in the chapter "'Ajā'ib al-Qalb" ("The Wonders of the Heart") in my work, *The Revivification of the Religious Sciences.*[162]

Science[163] is verification by proof; experience or savoring[164] is the intimate knowledge of ecstasy; faith,[165] founded on conjecture, is the acceptance of oral testimony and the evidence of those who have experienced. These are three degrees, and God will raise through this hierarchy those among you who believe and receive the knowledge.[166]

Besides these categories of men, there are the ignorant who in principle deny everything. One speaks to them on this subject; they marvel, listen again, and laugh at it saying "What a story; how he goes on!" It is of these people that God was speaking when He said, "Among unbelievers, some listen to you, but when they go away they ask those who have been given knowledge: what was he going on about just now? They are the people whose hearts have been sealed shut by God and follow pernicious doctrines." "Such are the men whom God has cursed, for He has made them deaf and blinded their eyes."[167]

Having spoken about the mystics; it is necessary to deal with the reality and particular character of prophecy,[168] a completely indispensable matter.

CHAPTER IV

THE TRUE NATURE OF PROPHECY AS A UNIVERSAL HUMAN NEED

Human beings were created originally[169] with an empty and simple mind, unaware that God has other worlds known only to Him. "No one knows the armies of the Lord, save He alone."[170] Man comes to know the world only through his senses, formed to provide him with contact with the world and its different sorts of creatures.

The first sense is that of touch, by which one can feel, for example, hot and cold, wet and dry, smooth and rough, etc. But with this sense alone one could not experience colors or sounds, which do not exist so far as touch is concerned. Next is the sense of sight, which allows one to perceive colors and shapes. It is the most extensive of the sensible worlds. Then comes[171] hearing, which allows one to hear sounds and melodies.[172] Next comes the sense of taste.

At the age of seven years, one reaches the age of discernment and passes beyond the frontiers of the world of senses. One has reached a new stage where one can perceive new things unknown to the senses.

Then one proceeds to another stage, that of intelligence, at which one is able to appreciate what is necessary, what is possible, what is impossible,[173] and things which he could not understand during the earlier stages.

After the stage of intelligence, there comes another realm, a new faculty,[174] which permits him to see hidden things, future events, and many other things which are as unknown to the intellect as is intellect to childish discernment, and as childish understanding, in turn, is to the world of senses.

When confronted with things intelligible to the intellect, a person who has reached only the age of childish discernment will balk and call them improbable. In the same way, certain people who have remained at the stage of intellect have rejected as improbable what they have heard about prophecies. This attitude is pure ignorance, for not having reached the suprarational stage (which does not exist for them personally) these skeptics conclude that it does

not exist for anyone. If someone had been born blind and never heard of colors or shapes, but then suddenly heard of them, he would not at all understand what they were and would not believe in them.

In order to make it possible to understand such difficult things, God has given His creatures in the experience of sleep[175] an example of prophecy. A sleeper may have dreams of what will happen, sometimes clear in meaning, sometimes symbolic, which can be explained by interpretation. If someone had never had any personal experience of sleep and it was described to him — some people become lethargic or unconscious, lose their sense of hearing and their sense of sight, and then see things which are hidden — he would say that this was beyond belief and would justify his skepticism by saying, "We perceive things by means of the senses. If someone does not see certain things when he is awake, how will he see them when he is asleep. It is impossible." Yet we have experienced sleep and dreams, so we know that in fact this apparently logical argument by analogy is not valid.

In human life, the intelligence is only one stage in which a person gains a new faculty of perception which allows him to take in all kinds of rational knowledge and things unknown to the realm of the senses. It is similar with prophets, who have, as it were, an extra eye which can perceive things which are invisible and beyond rational understanding.[176] Some people doubt the possibility of prophecy, or doubt its existence, or its realization in a given person. The fact that it exists answers the first doubt whether it is possible. Moreover, everyone knows that there are more things than can be understood by the intellect alone. This is the case in medicine and astronomy.[177] One who studies either of these soon sees that he needs the help of inspiration and guidance from God the Almighty, and that he cannot gain this knowledge from his own experience! There are laws in astronomy that are verifiable only once every thousand years; how could one verify these personally? It is similar with the properties of medicines.

This shows that there are ways of knowing these phenomena in addition to perceiving them with one's own intellect, and that is precisely what prophecy is. But knowledge of things unknowable to the intellect is only one of the numerous aspects of prophecy, only one drop from its ocean. I mention this aspect because I was using

the example of dreams, and I mentioned two analogous cases: medicine and astronomy, which enable us to accept the miracles of the prophets which are equally beyond the grasp of the intellect.[178]

As for the other aspects of prophecy, these can be perceived only by supprarational experience[179] had through following the mystic way. Knowledge beyond the grasp of the intellect could be explained to you only by using the example of sleep. How could one believe in other aspects of prophecy if one has no personal experience with which to compare them, for no one will assent to anything until one understands what it is.

In the case of prophecy, it is necessary to set out on the mystic Way, for one attains some first sense of its supprarational capability by exercising it; the result is based on the analogy with what has been attained[180] in assent to things that are beyond logical argument. The fact of that unique unprovable quality of prophecy should make one believe in the principle of prophecy.

Should you doubt the divine inspiration of this or that particular prophet, the solution is to examine his powers, either from your personal experience, or from authentic tradition and hearsay. When you embark on a study of medicine or jurisprudence, for example, you have some idea of doctors and lawyers;[181] you hear them speak, even if you do not know them personally. Nothing prevents you from knowing that al-Shāfi'ī[182] — God be pleased with him — was a jurist, or that Galen[183] was a physician, and knowing this in actual fact, not because someone orders you to believe it. It is sufficient to study a little jurisprudence and medicine and to read the works of these two authors in order to know how they thought.

In the same way, if you have come to understand what prophecy is and if you often read the *Qur'ān* and the tradition you will realize with great certainty that Muḥammad — peace be upon him — reached the highest level of prophethood. You should also make things easier for yourself by adopting his suggestions for religious practices and the effect they have on the purification of hearts. How right he was to say, if a person acts according to what he knows, God will give him knowledge of things which he does not know; "A tyrant's servant will become his slave"; and "If a person devotes all his care to one thing[184] (i.e. the fear of God), God will accept that as payment for (that is, save him from) all the cares of this world and the next." Test these sayings a thousand times, and an-

other thousand times, and you will have acquired a certitude which leaves no room for any doubt.

It is in this way that we seek certainty about prophecy, not by the way of changing a stick into a serpent, or breaking the moon in half.[185] Taken out of context, these could lead to magic, illusion or even a trap set by God, "For He leads astray those that He will, and guides those that He will."[186]

Now one comes to the question of miracles.[187] It may be that you believe in a miracle, basing your belief on a sound argument which proves its existence. It is also possible that your faith in it would be destroyed by another type of reasoning which emphasizes exterior features and the ambiguity of the phenomenon. The example of these unusual actions should be regarded as only one section of your overall reasoning.[188] In this way you will acquire a knowledge that is certain, though you cannot explain its specific basis. This is like someone who acquires information from several different sources and is not able to say precisely which source made him certain. He is certain of the fact, without knowing the precise origin of his certainty; it forms part of a whole, but is not based on this or that statement. That is what we mean by solid and scientific belief.[189] "Personal experience", however, is like "seeing" which consists of "taking by the hand"[190] and can be found only in the mystic way.

What I have said here about the reality of prophecy is sufficient for my present purpose. Now we shall see the great need of the human person for philosophy.

CHAPTER V

THE REASON WHY I RETURNED TO TEACHING AFTER HAVING GIVEN IT UP

A. Physicians of the Heart

During my ten years of retreat and solitude it became clear to me from lived experience,[191] by demonstration, or by act of faith that the human person was created with a body and a heart. This heart or spirit is the seat of a person's knowledge of God; it has nothing to do with his flesh and blood, which a corpse or an animal has in common with a human being.

The health of the body makes it happy; illness destroys it. Similarly, the heart can be in good health and nobody shall be saved except one "who comes to God with a pure heart",[192] but on the other hand, the heart can also fall victim to a fatal illness, a "sickness of the heart."[193]

To be ignorant of God is a deadly poison. To disobey Him in order to follow the call of one's own passions causes illness. On the other hand, to know God is the antidote that saves one's life. To obey God, while controlling one's own passions, that is the remedy that restores one's health. As in the case of physical illnesses, it is only by the use of remedies that the illnesses of the heart can be treated and health restored.[194]

Now, the remedies for physical illnesses act by virtue of specific prophecies, which even the brains of intelligent people cannot perceive. Such people have to entrust themselves blindly to physicians who have their science from the prophets. In their capacity as prophets, they know the real quality of things.

In the same way, it became clear to me that it is the same as regards the effectiveness of the practices of worship. Their prescriptions and quantities are defined and measured by the prophets, but what makes them effective cannot be perceived by the intellect. In this case, too, one has to accept the fundamental teaching of the prophets, which they received from the prophetic light, rather than being mediated by the intellect.

Remedies are concocted according to prescribed ratios, e.g.

two parts of one substance to one part of another; the secret of this depends on their specific properties. This is also true in the case of religious practices, which are the remedies for the illnesses of the heart. Religious practices consist of many different gestures, in variable proportions. So that two prostrations, *Sujūd*, are equal to one bow, *Rukū*, and a prayer in the afternoon[195] is worth two prayers in the morning. The secret of this is that the particular properties of the practices can only be illuminated by the light of prophecy. One would have to be extremely stupid or extremely ignorant to seek a logical reason for these differences, or to try to explain them by simple coincidence, and not because of a profound divine significance in them which causes them to be such.

On the other hand, every remedy contains a basic substance, to which the medicine is added to create a specific effect.[196] It is the same with prayers or with supererogatory actions:[197] they create the effect when added to the basic elements of the ritual gesture.

To sum up, the prophets are physicians for treating the maladies of hearts. One's brain has no purpose except to enable one to understand this fact. It provides rational assent which supports what the prophets have said, while recognizing its own inability[198] to perceive what the prophetic eye perceives. We are taken by the hand as it were and docilely guided like blind men, or like suffering patients entrusting themselves to their compassionate physicians. That is the limit of our intellect. It has no further purpose beyond enabling the sick person to understand the prescriptions of the physician.[199] That, at least, is what we have gained of necessity from our knowledge, not from our senses, during our years of retreat and solitude.

B. Lukewarm Faith

We have seen how lukewarm is the faith which people have in prophecy, its principles, reality and resulting actions. We have established that this diffident response is due to the actions of four groups: philosophers, mystics, the proponents of teaching and scientists.[200]

I have questioned some of those who try to escape from the divine law, examining their doubts, beliefs and inmost thoughts. I have said to them, "Why do you act to your own disadvantage? It is stupid to sell the Hereafter in exchange for goods of this world. If

you believe in the Hereafter but are not preparing to go there yourself, though you would not sell material possessions for half price, you are ready to sell eternity in exchange for the finite number of days you have in this world? On the other hand, if you do not believe in the Hereafter then you are nothing but an infidel! In that case you had better start looking for a religion! If you look for the reason for your secret impiety you can find it in your doctrine buried deep within you.

That is what makes you so bold, although you wish merely to adorn yourself outwardly with an acceptable faith and to profit from the honors paid to the divine law.

One of these men answered me thus: "According to you, the learned should be the first to set a good example. But one of the most famous of them[201] does not perform his prayers; there is another who drinks wine;[202] another devours the assets of religious endowments and the property of orphans; another drains public funds and does not shun forbidden things;[203] finally, there is one who takes bribes to twist his legal decisions and testimony, and so on."

Another claimed that he was so advanced in mysticism that he no longer needed to practice his religion! A third gave the ambiguous excuse of a libertine about freedom.[204] All these have gone astray from the mystic Way.[205]

A fourth person from the company of the proponents of teaching said: "It is difficult to know what is true, for the road to truth is blocked by obstacles. There are many controversies in which one view seems as good as another; rational arguments contradict each other. We cannot trust people's opinions, and those who support teaching state this fact emphatically, without feeling the need to prove its value. In these circumstances is it surprising that we have doubts about what is certain to others?"[206]

A fifth person told me: "I do not act from a simple desire to conform; I have studied philosophy and have perceived the reality of what the prophets said and that it leads to[207] and promotes the public good. The cultic practices they recommend have but one purpose: to bring discipline to the human community, to stop them from killing each other, quarrelling or giving free rein to their passions. But I am not an ignorant nobody who will submit to legal obligations. I am one of the wise and am practiced in wisdom. I see clearly and do not need to practice conformism."

That is the summit of faith for people who have learned philosophy from the theists, and studied the works of Avicenna and Abū Nasr al-Fārābī. These are the men who adorn themselves with the trappings of Islam.

It is possible that there are some among them who read the *Qur'ān*, attend assemblies and prayers and pay lip service to the revealed law (*Sharī'a*).[208] However, at the same time they continue to drink wine and to behave badly in other ways. If one were to ask them, what is the use of praying, if there is no truth in what the prophets have said? They would doubtless reply, "It is good exercise, it is a local custom, it is a useful system to secure private possessions and family."

It is also possible that they would perceive that the revealed law and that what the prophets said is true. Then should one say: "Why, then, do you drink wine?" Probably they would reply: "Wine is only prohibited because of the excesses which can lead to enmity and hatred. But my wisdom can help me to avoid this; I drink only to sharpen my mind."

Such a person might add that Avicenna wrote that he promised God the Almighty to do such and such things, to promote the revealed law, to practice His religion without negligence, and to drink not for pleasure, but only as a remedy and tonic. Thus, the most that one can demand, both with respect to the faith and to religious practices, would make an exception for wine when taken as a tonic.

That is the belief of people who call themselves believers! Many of them have been led astray by the subjects they have studied, or by the feeble arguments raised against them, which consist merely of rejecting geometry, logic or other exact sciences which are truly necessary for the philosophers, as we have demonstrated above.

C. My Return to Teaching

For all these reasons I perceived that at this point the faith (of all) had become feeble. I felt capable of explaining these errors. I could unmask these fellows more easily than drink a glass of water, because I was completely familiar with the sciences and the ways of the sciences of the mystics, the philosophers, the proponents of

teaching and those who claimed to be learned. My decision suddenly sparked like struck flint, exact and precise: what purpose is served by solitude and retreat when the sickness is universal, when the doctors themselves are sick, and humankind is at the point of perishing?

At that, I began to reflect: "You shall undertake to dissipate the melancholy and chase away the shadows from this period of torpor and epoch of error. But you who would wish to bring your contemporaries back to the right path know well that all will turn against you. How will you hold your own against them or put up with them if it is not the propitious moment, and if you do not have the support of an effective religious authority? It seemed to me that God was authorizing me to continue my retreat, under the pretext that I was incapable of successfully arguing the truth."

It was then that, by God the Almighty, the authorities[209] came to a spontaneous decision, without any outward pressure, and gave me strict orders to go to Nīshāpūr, to fill the vacancy caused by my absence. The orders were strict enough to put me in danger of being disgraced if I refused to obey.[210]

It seemed then that my first decision was no longer valid. I told myself, "You should not choose to remain in solitude just from laziness and a taste for repose. You do not have the right to wait to become famous and honored. Nor do you have the right to avoid contact with other people, for you do not wish to remain in retreat merely to avoid the difficulties of life in the community."

God has said, "In the name of God the Most Gracious, Most Merciful. Do men think that they will be allowed to say 'We believe' without being tested? Certainly We have tested their predecessors."[211] God, Mighty and Glorious, also says to His messenger, the dearest of His creatures, "Certainly, apostles who came before you have been treated as impostors. They showed fortitude in putting up with being treated as impostors and abused until they received Our help. No one can escape God's ordinances. Certainly you have already heard some reports about those We sent."[212]

God, Mighty and Glorious, said also:

> In the name of God the most Gracious, most Merciful, *Yā Sīn*. By the wise *Qur'ān* you are indeed one of the apostles sent down on a straight path in

> order that thou mayest admonish a people whose fathers had received no admonition, and who therefore remain heedless (of the signs of God). The word against the greater part of them is true, for they do not believe. We have put yokes round their necks right up to their chins so that their heads are forced up (and they cannot see). And We have put a bar in front of them and a bar behind them, and further We have blindfolded them, so that they cannot see. It is the same to them, whether thou admonish them or not: they will not believe. You can admonish only one who follows the message.[213]

I then consulted several men of good counsel, men of devotion and visions. They all agreed, telling me to renounce my retreat and to come out of my hiding place.[214] Moreover, righteous men had repeatedly seen dreams about me which foretold good and beneficial effects resulting from my departure. Such was God's will, at the beginning of this sixth century: God — may He be exulted — has indeed promised to revivify His religion at the beginning of each century.[215] All these testimonies gave strength and support to my own hopes.

Finally, thanks to God I departed for Nîshāpūr, in the month of Dhu'l, Qa'da of the year 499 (July, 1106 A.D.). As my departure from Baghdad had been in Dhu'l Qa'da, 488 (November, 1095 A.D.), my retreat lasted eleven years. This change was God's work. I never thought about it in my solitude. It was He who originally inspired me to leave Baghdad and abandon my position. I should not have thought of doing that by myself. It is God the Almighty who changes one's heart and one's situation: "The Gracious one holds the believers's heart between two fingers."[216]

Now I am well aware that, though I seemed to come back to teaching, I did not really do so, because to come back means to return to the previous state. But previously I used to teach in order to obtain honors and to call people to them by my words and deeds. That was my goal and purpose. In contrast, nowadays my teaching invites people to renounce all honors, and shows them how to stop regarding them as important. That is my present intention, goal and desire: in this God is my witness!

I wish to make myself and others better. Whether I shall suc-

ceed or die before I achieve my goal I do not know. However, I believe, with a sure faith, based on "sight", that there is no strength or power except in God, the Most High. It was not I who moved, it was He who moved me. It was not I who acted, it was He who made use of me. Therefore, I ask Him, first, to make me better, and then to make other people better by my example; to guide me, then to guide other people through me; to show me the very truth, and grant me to follow it; and to show me absolute wrongdoing, and enable me to avoid it.

D. Remedies for the Lukewarm

Let us return to the causes of tepidity in religion and its remedies in order to deliver the following groups from the causes of their destruction:

1. Those confused by the statements of the proponents of teaching: they should refer to my book, *al-Qisṭās al-Mustaqīm* (The Just Balance), we shall not expand on this text.

2. Those confused by the excuses of the libertines: these are classified into seven categories in our work entitled *Kimyā' al-Sa'ada* (The Alchemy of Happiness).[217]

3. Those whose faith has been destroyed by philosophy, and who reject even the principle of prophecy. I have already spoken about the reality of prophecy and its necessity, basing my argument on the existence of the specific properties of medicines, on knowledge of the stars, and other things as well. The discussion of those matters was only to provide the premise for that argument. I developed this argument precisely because it is drawn from philosophy and I wished to present the proof of prophecy for each separate scientist by drawing on his particular field: astronomy, medicine, the natural sciences, magic, the art of talismans, etc.

4. There are also people who recognize verbal prophecy, but who put the prescriptions of the revealed law on the level of human wisdom, which is really to deny prophecy. Such a person believes only in a sage[218] born under a particular star, for which reason other people follow him; this has nothing to do with prophecy.

Belief in prophecy means certainty regarding the existence of a suprarational zone, where there opens an eye[219] endowed with a particular power of perception. The intellect is excluded from this

zone, just as ears cannot perceive colors, eyes cannot perceive sounds, and the senses cannot perceive matters of reason.

Though a friend of the dialecticians may deny the evidence, I have shown the possibility and even its actual existence. If one admits this, one recognizes that there are "properties" which escape understanding or appear almost impossible.

For example, a sixth of a dram[220] of opium is a deadly poison because, due to its excessive cold, it freezes the blood in one's veins. For anyone who calls himself a naturalist bodies cannot be cold except by reason of the two cold elements: earth and water. However it is clear that large quantities of earth and water would not be enough to produce so much cold. Should we say this to a naturalist who has not experimented with this himself, he will say, "It is impossible, because opium contains two other elements, air and fire, and they cannot make anything cold, and even if it were made only of earth and water, it could not freeze anything to such an extent — all the less if it is made of two hot elements." Our expert would think this proved!

Most of the "proofs" brought by the philosophers in natural sciences and in theodicy are of this kind. They represent things to themselves in ways that fit in with their discoveries and the limits of their understanding. Things unfamiliar they declare impossible.

If true dreams[221] were not so common, people who reason like this would refuse to believe that it is possible to discover hidden things while the senses are asleep. If one were to say to one of them, "Is it possible that there exists in this world something only the size of a grain of seed that can destroy a whole town, and then destroy itself entirely?" he would say, "No, that is but fantasy." However, this does happen with fire, in a way that is unbelievable if you have not seen it. Most of the marvels of the other world are like this.[222] To the naturalist we say, "You have to admit that opium has the property of freezing, even if this fact cannot be deduced by logical argument. In the same way, why should prescriptions of the divine law not contain for treating and purifying one's heart properties which cannot be understood by dialectics, but can be perceived by the eye of a prophet?"

Do not the naturalists in their books admit properties which are equally surprising? An example is the use in a difficult birth of the following figure:

4	9	2	D	Ṭ	B
3	5	7	J	H	Z
8	1	6	Ḥ	A	W

The mother-to-be looks at two pieces of cloth which have never been moistened on which this pattern is written. Then she places them under her feet and immediately gives birth. Naturalists mention this case in their tract on "Marvelous properties".[223] The magic pattern consists of nine squares containing nine specific figures which add up to fifteen across, down or diagonally.[224]

How could one believe in this, and not admit that the prescription of two inclinations in morning prayer, four at midday and three at dusk, is because of special properties, unknowable by rational faculties? It is a question of different times of day, whose different properties are perceived only by a prophetic light. Amazingly, if one changed to astrological terms, one would certainly admit these differences in numbering, because the horoscope depends on the position of the sun at noon, at sunrise and at sunset. Upon such things are based the calculations for working out remedies, or determining the length of life and the hour of death.[225] However, there is no difference whatsoever between the zenith and the sun at the equator, or between the west and the setting sun, so how can one believe in astrology? Nevertheless, this false science has its believers, even when they have seen it proven wrong a hundred times! If an astrologer says to them, "When the sun is in the centre of the sky, when such and such a star is turned towards it, and when the ascendant is such and such a sign of the zodiac, if at this moment you are wearing a new outfit you will be killed while wearing it," that would be enough for them never to wear it again, even if they died of cold as a result, and even if the astrologer in question had already lied to them several times!

I would like to know how someone who is sufficiently broad minded to embrace such bizarre beliefs, and must recognize that certain prophets have prodigious properties, can deny what he hears reported of an authentic prophet, a miracle worker who has never lied?

A philosopher denies that such properties are possible as regards the number of *Rakas* (bows in prayer), the ritual throwing of stones,[226] the number of basic elements in a pilgrimage or other reli-

gious practices, but they are no different at all from the properties of medicines or of stars.

He might say, "I have experimented myself with certain properties of stars and of medicine and have partly established their existence; therefore I have stopped regarding them with incredulity and mistrust. But, as for prophetic qualities, even if I thought they were possible, how should I know that they existed unless I had personal experience of them?" The answer is this: "Personal experience is not enough, for you always take other people's testimony on trust. Therefore you must trust the words of the prophets: they are speaking from experience and have seen what is true in all that revelation has brought us. You need only follow their path and you will be able to share in their vision of things."

However, I must add, "Even if you did not make this attempt, your common sense would tell you that, in this field, you have to believe and follow blindly." Let us imagine the following case. A reasonable adult who usually is healthy falls ill. His father is a good doctor, as our man has known since he was a child. The father prepares a remedy for his son and tells him, "This is what you need; this will cure you." Though the remedy is bitter, with a dreadful taste, will the patient take it, or will he refuse it, saying, "It is possible that this is the right remedy, but I have not had personal experience of it."

Your doubts make you like this sick person in the eyes of those who can see clearly. If you say, "How shall I know the compassion of the Prophet — peace be upon him — and his knowledge of (spiritual) medicine?" I reply, "How can you know his compassion, which is not apparent to your senses? You can know it in an indubitable manner from the circumstances of his life or the story of his deeds."

Indeed, it is enough to reflect upon the words of God's messenger — peace be upon him — upon the tales of the care which he took to set men upon the right path, upon his generosity towards all creatures, and upon his vigilance in improving their character and relationships, and in making sure that they had everything necessary for this world and the next. It is clear that the Prophet's love for his community surpassed that of a father for his son. Reflect upon the prodigies which he has worked, upon the miracles of the invisible world which have been revealed to the prophet in the *Qur'ān* and

which he has told in the traditions, and upon what he foretold about the end of time, which have come to pass as he foretold. It is clear that the prophet crossed the supraratational border, the (third) eye opened for him to reveal the hidden things which only some special persons can see, and to manifest all the things which escape the intellect.

This is what has to be done to be certain of the authenticity of the prophet: try, meditate on the *Qur'ān*, read the traditions and you will see all this with your own eyes.

But this warning to those who side with the philosophers will have to suffice. I have included it, because it seems particularly necessary today.

The fourth cause of lukewarm religion is the sight of the misconduct of scholars. I see three remedies for this:

a. First, this reply: "You see a scholar eating forbidden food. He is as acquainted as are you yourself with wine or usury, slander, lies or calumny. That will not stop you from sinning, but that is from desires, not from lack of faith. The learned man's lust is as strong as yours; it dominates him as much as it does you. The fact that he knows things that you do not know does not increase the degree of prohibition concerning this particular matter.

"How many people believe in medicine, but still eat fruit, or drink cold water, though their doctor has forbidden it! Their imprudent action does not prove that they were right, nor that medicine is worthless. And when wise men behave badly their reasons are not different"

b. A second response is: "The wise man regards his science as his provision for the journey to the Hereafter. He believes that it will save him, that it will intervene in his favor and excuse his bad deeds. The truth is that his knowledge can just as easily turn against him as act in his favor. In any case, he can try to benefit from his science if he has not been a practicing believer. But for you who are not learned, if you make this calculation and neglect religious practices your bad behavior will damn you and there will be nothing to intervene in your favor."

c. Thirdly, a good reply is that a truly learned man does not sin except inadvertently; he does not persevere in error because true knowledge shows him clearly that sin is a deadly poison, and that

this world is nothing compared to the Hereafter. Anyone who knows that will not exchange what is of high value for something inferior.

The true knowledge has nothing to do with the other branches of science with which most people busy themselves, and which only lead them to further sins. True knowledge inspires an increase in reverence, awe and hope; it holds people back from sins, except for such as are venial, intermittent and inevitable. These latter do not prove the feebleness of faith, since a believer will succumb and then repent, which is quite different from persevering in error.

That is what I wish to say as a criticism of philosophy and teaching, and in order to reveal the dangers to which a person is exposed if he tries to refute them in inappropriate ways.

We pray God Almighty to count us among the number of those chosen by Him, set by Him upon the right path and led by Him to the truth. May we be among those whom He inspires to call upon Him, so that they do not forget Him; those whom He preserves from their own evil, so that they will love Him alone;[227] and those whom He has made His chosen people, so that they will worship none but Him.

NOTES

1. This is a customary Khuṭba, a brief preface.

2. Specialists on al-Ghazālī agree generally that the addressee is unknown. Probably it is a generic address to all. But I suggest that the addressee is Abū al-Hasan Abdul al-Ghafir Ibn Isma'il al Fārisī, who met al-Ghazālī and heard from him the experiences about which al-Ghazālī wrote later in *al-Munqidh*. See Ibn Asakir, *Tabyīn Kadhib al-Muftari* (Beirut, Dar al-Kitāb al-Arabi, 1399 A.H./ 1979 A.D.), pp. 294f. (M. Abūlaylah)

3. Not esoteric, but a profound knowledge of Sunnite religious teaching.

4. Concrete truths (*ḥaqq*), rather than truth in general.

5. The term expresses placing a rope on an animal's neck, copying, following blindly and accepting unquestioningly.

6. *Istibṣār*: J: observation; W: direct vision; F: assurance; to observe or investigate something hidden; to be able to know by reason, in contrast to conformism; "seeing for oneself".

7. *'Ilm al-Kalām*: Islamic theology; scholastic theology; AGth: defensive apologetic; hence speech about God and His attributes more in the sense of a defensive apologetic than of "faith seeking understanding", as is often meant by theology in the West.

8. *Al-ta'līm*: teaching, instruction; the authoritative instruction of the infallible Imām, the charismatic leader of the Shi'ites and Bātinites (Interiorists), or other founders of schools of law.

9. Originally, one who presides at prayers; here a combination of religious and political leadership.

10. In the sense of a systematic interpretation of dogma, in some contrast to the modern sense of the term, philosopher. See Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970, 2nd ed. 1983).

11. *Taṣawwuf*, those following Sufism as a commitment to a contemplative life; mystical in a broad psychological rather than in a strict technical sense. See Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 1975).

12. The capital of Khurāsān in northeast Persia.

13. See *Qur'ān* 23:53 and 30:32. It is worth noting that Flügel's edition commonly used in the West has a different numera-

tion of the verses, e.g., the verse 53 of the 1923 Cairo edition mentioned above is numbered 55. (M. Abūlaylah)

14. This *Ḥadīth* tradition was narrated with some differences as regards its text, in 'Abū Dawūd, al-Termedhī, al-Nasā'ī and Ibn Maja's *Sunan*, via Abū Hurayra. See al-Baghdādī ('Abdu al-Qahir), *al-Farq Bayna al-Firaq* (Beirut: Dar al jil, 1987), pp. 4ff; and N. Rifat, *Dirasat fi Muqarant al-Adyan* (Cairo, 1997), pp. 48ff. (M. Abūlaylah)

15. *Mubtadi'*, one who introduces a *bid'a* or novelty and therefore is considered heterodox by the people of the tradition.

16. One who looks for a deeper, inner, esoteric or allegorical meaning beneath the certitude regarding the revealed teaching. Its meaning as a principle for one's interior life is found only by penetrating to the deep, hidden sense of the dogmatic formulae.

17. See n. 10 above.

18. See n. 7 above.

19. *Ẓindīq*: free thinker; VR: heretic; BM, F: atheist, from the Persian *Zandikirāy*; *Mu'aṭṭil*: stripping, here regarding the divine attributes.

20. See n. 5 above.

21. The traditions handed down regarding the life and words of the prophet and his companions, as well as the early communities in Macca and Medina.

22. From a root meaning creation, natural disposition; human nature in its original healthy condition.

23. *Qur'ān* 30. 29/30. This is a part of a *Ḥadīth* reported by Abū Hurayra in Sahih al-Bukhārī. The *Ḥadīth* in full reads as follows: "No child is born except on *al-fiṭra* (Islam or complete submission) and then his parents make him a Jew, a Christian or a Magian, as an animal produces a perfect young animal: do you see any part of its body deformed." Then he (the prophet) recited: "The religion of pure Islamic faith or pure monotheism is Allah's religion upon which he created mankind, there is no change in Allah's religion, that is indeed the right religion" (al-Bukhārī, *Kitāb al-Tafsīr*, no. 298). (M. Abūlaylah)

24. Note that al-Ghazālī is not rejecting all *Taqlīdāt* or traditional beliefs. Here he is about to examine the crisis of skepticism, in contrast to his own later and much deeper crisis of conscience or spirit. (See our translation of this highly valuable book, *Kitāb al-*

'Ilm. M. Abūlaylah.)

25. This definition of sure and certain knowledge (*al-'ilm al-yaqīnī*) is a basic premise for what follows. McCarthy in his n. 27 compares it to the *mutakallimūn*'s necessary knowledge, namely, knowledge that imposes such compulsion that one cannot escape it or retain any doubt or suspicion about it.

26. *Al-qawl fī madākhil al-safsaṭa wa jahd al-'ulūm.* J: The sophists and the radical problem of knowledge; W: skepticism and the denial of all knowledge.

27. *Al-Ḥissiyyāt.*

28. *Al-ḍarūriyyāt*: things necessary in the sense of n. 25 above; self-evident in the sense of analytic propositions which when understood must be accepted, or metaphysical propositions entailed by the judgment of being.

29. The objects of *taqlīd* as unquestioning conformism to authority.

30. *Al-Naẓariyyāt*: related to speculation or reasoning.

31. These are examples of his meaning of primary or basic truths, *awwaliyyāt.*

32. Al-Ghazālī mistakenly considered the text in quotation marks as a *Ḥadīth* (prophetic saying). Abū Bakr Ibn al-Arabī stated that it is a part of a speech (*Khuṭba*) and not a *Ḥadīth* at all (al-'Awasim min al-Qawasim, vol. 2, pp. 16f); Muḥammad al-Ḥūt, refers this saying back to Imām Ali-Ibn Abū Ṭālib. See Asma al-Matalib fi Ahadith Mukhtalifat al-Maratib, referred to in the Saliba and 'Ayyād edition of *al-Munqidh*, p. 86 fn. 1. (M. Abūlaylah)

33. *Qur'ān* 50.21/22.

34. McCarthy sees this as a real but passing crisis of skepticism in one's early teens, common to young reflective persons in the first flush of self-assertion as they face adulthood. He distinguishes this from the greater crisis to come. V. Poggi, *Un Classico della Spiritualità Musulmana* (Roma: Gregoriana, 1967), p. 171ff, considers the youthful crisis to be one of methodological, rather than real, skepticism. In any case, al-Ghazālī is clear that he was not a philosophical skeptic, a heretic or a real unbeliever. See introduction.

35. As a convinced occasionalist, for al-Ghazālī there was only one agent. Here breast refers especially to the heart (*qalb*) taken as the seat of the intelligence and closely related to soul

(*nafs*), spirit (*rūḥ*) and reason or intellect (*'aql*). (See al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* [*Revivification of the Religious Sciences*] [Cairo: Istiqāmā, 1352/1933]), Book XXI. "Light" would appear to apply primarily to intelligence. His statement that this is "cast" by God into his breast should be understood at least in terms of occasionalism as a common act of God, or more probably in terms of faith as a special grace.

36. *Kashf*, unveiling of truth; by this expression al-Ghazālī means to clear away the doubts which surround real knowledge of things. By letting light fall on them they are clear as daylight. This is made possible by the light which illumines the heart. This light is like a mirror which enables one to see clearly everything that falls on it as long as there are no impurities in it (*Iḥyā'*, vol. 1, p. 31). *Mukāshafa* according to al-Hujwīrī (4th-5th century A.H.) denotes the presence of the Spirit (*Sirr*) in the domain of actual vision (*'Ayān*). *Kashf al-Maḥjūb*, translated by Nicholson (Delhi: Taj Company, 1989), p. 373. (M. Abūlaylah)

37. *Qur'ān*, 6/125.

38. This *Ḥadīth* is reported by Ibn Abū al-Duniyya, in *Qisaral-Amal*, al-Ḥākim in *al-Mustadrak*, Ibn Jarīr and Ibn Kathīr in their Tafsīr. (M. Abūlaylah)

39. This *Ḥadīth* is reported by Aḥmad in *al-Musnad*, by al-Tirmidhī, al-Ṭabarani and al-Ḥakim through Abdul Allah Ibn Umar. (M. Abūlaylah)

40. This *Ḥadīth* is reported with different wording by Ibn al-Najjār who took it from Ibn Umar, al-Bayhaqī Sunan, Abū Nu'aim, Hilya, and al-Ḥakim via Anas. (M. Abūlaylah)

41. *Ahl al-Ḥaḍra*, *al-Ḥuḍūr* or *al-Muḥāḍara* is a Sufi term denoting the presence of the heart in the subtleties of demonstration (*bayān*), while the *Mukāshafa* denotes the presence of the Spirit (*Sirr*) in the domain of actual vision (*'Ayān*). In *Kashf al-Mahjūb* al-Hujwīrī states that *Muhadara* refers to the proofs of God's signs, *Ayāt* and *Mukāshafa* to the proofs of contemplation or reflection upon God's creation (p. 373). (M. Abūlaylah)

42. See al-Ghazālī's statement about 'Ibn al-Kalām in *Iḥyā' Ulūm al-Din* (Beirut: al-Kutub al-Ilmiyya, 1412 A.H./1992 A.D.), vol. 1, pp. 52f. I have already translated al-Ghazālī's book of knowledge, which is in preparation. (M. Abūlaylah)

43. *Al-akhbār*: news, reports; often used for *Ḥadīth* or the ac-

counts of the sayings and actions of the Prophet Muḥammad.

44. *Sunnah*: etymologically, custom, path, way or traditional rules of conduct; juridically the *Ḥadīth*, or verbal, actual and tacit teaching of the Prophet, and the established practice of the community.

45. *Kalām*: is described by Ibn Khaldūn (AGth 121-24) as containing both rational proofs of the articles of faith and refutations of the innovators. Al-Ghazālī saw the need for such competency in each community, but considered it less important than *fiqh* or jurisprudence which engages daily life. Al-Ghazālī had studied *kalām* at a rather early age under the Imām al-Ḥaramayn.

46. He criticizes both a too ready acceptance of the *ijmā* or consensus and a non-critical acceptance of a supposed meaning of a tradition or text.

47. The sickness of skepticism. Though described above as cured in his own life, in this part he is proceeding systematically, rather than chronologically, to describe the ways of acquiring sure knowledge.

48. The sections on epistemology and ontology are more developed in the later manuals of *kalām*.

49. Jabre has only the title without this descriptive paragraph, which is found in McDonald.

50. Al-Ghazālī was first of all an expert in religious law (*fiqh*), which was the main subject at the Niẓāmiyya school.

51. *Takhyīl*: J: imaginary; F: illusion; W: delusions; BM: fictions.

52. *Al-kufr wal'ilḥād*: *kufr* or unbelief excludes the unbeliever from the community of believers. *Ilḥād*: deviating from the true religion; also atheism or godlessness.

53. *Al-dahriyyūn*: materialists, from *dahr* or endless time and blind fate.

The *Qur'ān* referred to the *dahriyyūn* and their belief and character in the following verse:

"Hast thou seen him who has taken his caprice to be his God, and God has led him astray out of a knowledge, and set a seal upon his hearing and his heart, and laid a covering on his eyes? Who shall guide him after God? What will you not remember? They say, There is nothing but our present life, we die, and we live, and nothing but time destroys us. Of that they have no knowledge. They

merely conjecture (*Qur'ān*: 45: 24f). In this way Allah reveals the corrupt nature of the materialists and their baseless belief." (Ibn Manẓūr *Lisān al-'Arab*. Vol. 4, p. 293.) (M. Abūlaylah)

54. With the exception of al-Kindī the Islamic philosophers held that the world was eternal, emanating from the One or First after the fashion of Neo-Platonic thought. Here al-Ghazālī is referring to the pre-Socratic philosophers.

55. Emphatic plural of *zindīq*: godless in the fullest sense of the term. (*Lisān al-'Arab*. Vol. 10, p. 147.)

56. *Al-Ṭabī'iyyūn*: naturalists, from *ṭabī'a* or nature; also "element". (al Mu'jam al-Falsafi Majma al-Lughat al'Arabiyya.)

57. The argument from design for the existence of God.

58. *I'tidāl al-mizāj*: *mizāj*, mixture or combination of hot, cold, moist and dry, whose combination since ancient times was held to determine the physiological quality of a body. (*al-Mu'jam al-Falsafi*, 189. Cairo, 1983, p. 177.)

59. In Islamic eschatology since the *Qur'ān*, "Garden" and "Fire" refer to Heaven and Hell; the "Assembly", "Recall", and "Resurrection" (*al-ḥashr wa'l-nashr wa'l-qiyāma*) refer to the resurrection on the last day; "Reckoning" is the Judgment on the Last Day.

60. From *ilāh* or God; Allāh (God) is a contraction of *al-ilāh* (*The God*). (See al-Mu'jam al-Falsafi, p. 179.)

61. *Qur'ān*, 33.25. "God spared the believers from fighting (the unbelievers)," which traditionally is explained as being due to the infighting of the unbelievers.

62. Ibn Sīnā, commonly referred to as *al-Shaykh al-Ra'īs* (the master of masters); born 370/980 near Bukhārī; died in 428/1037 in Hamadān; an Aristotelian with a strong neo-Platonic influence.

63. Often called "The Second Teacher," Aristotle being the First; born about 870, died at Damascus in 339/950; principally a commentator on Aristotle.

64. For example, *al-Kindī* and *al-Rāzī* (*Rhazes*).

65. To accept what is worthy of being termed unbelief (*Takfīr*) would render one *Kufr*, excommunicate one from the community of believers, and make one subject to formal judgment whose punishment is death. To accept what is termed innovation (*bida'h*), that is, something not conformed to the *Salaf* or ancients who guard the Tradition, would make one a heretic but not a non-

Muslim.

66. *Umūr burhāniyya*, the result of apodeictic demonstration (*burhān*).

67. *Ta'ṭīlihim*, their denial of divine attributes.

68. *Al-awā'il*: the ancient philosophers.

69. *Shahwatu 'l-bāṭala*, rather than *al-shahwatu 'l-bāṭila* (vain passion).

70. The ancient philosophers considered mathematics a propedeutic to philosophy; al-Kindī makes it an essential precondition.

71. *Al-Shar'*: revealed law.

72. *ta'arrud*: undertakes; W: opposed.

73. Tradition. It is told that a year before his death the Prophet lost a son Ibrāhīm, by Mary the Copt, on the day of an eclipse and that Muḥammad wanted to put an end to the supposition of many that the two were related. This *Ḥadīth* appears in *al-Jāmi' al-Ṣaghīr* with little difference in wording. (M. Abūlaylah)

74. *'Ilm al-ḥisāb*: W: the science of arithmatic; F: astronomical calculation.

75. I.e., it is not in one of the six sound collections of the *Ḥadīth* tradition. (M. Abūlaylah)

76. *Taṣawwur*: concept; *taṣdīq*: assent or judgement, but here not a judgment of evidence. For Ibn Sīnā *taṣdīq* signifies assent or adherence to a judgement.

77. *Ahl al-naẓar*: those engaged in speculation, e.g., the Mu'tazilites, Ash'arites' and some in jurisprudence.

78. If *ilayhi* is taken to refer to students of logic, the "too" adds the student of mathematics; W: unbelief; F: logic.

79. *Tahāfut*: incoherence, collapse, inconsistency; the translation used in the Middle Ages was "destructio"; completed in 488/1095. The translation of *Tahāfut al-Falāsifah* into English is by Michael E. Marmura *Al-Ghazalī, The Incoherence of the Philosophers* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997).

This translation is perfectly good and of great help for the students of al-Ghazālī world wide. It appears in a parallal English-Arabic text with valuable introduction and annotation. (M. Abūlaylah)

80. Al-Ghazālī implies *Qur'ān* 7:54 "Surely your Lord is God, who created the heavens and the earth in six days, then sat Himself upon the throne, covering the day with the night it pursues

urgently, and the sun, and the moon and the stars subservient, by His command."

"It is Allah who created the heavens and the earth, and sent down out of heaven water wherewith He brought forth fruits to be your sustenance. And He subjected to you the ships to run upon the sea at His commandment; and He subjected to you the rivers and He subjected to you the sun and the moon constant upon their courses, and He subjected to you the night and day, and gave you of all you asked Him . . ." (14:34).

"It behooves not the sun to overtake the moon, neither does the night outstrip the day, each swimming in a sky . . . ." (36:40)

81. It is perhaps worth listing these twenty headings, as given by al-Ghazālī in the *Tahāfut*, since the reader may not have easy access to Kemali or VDB. They are as follows:

1) The refutation of their doctrine on the pre-eternity (*azaliyya*) of the world.

2) The refutation of their doctrine on the post-eternity (*abadiyya*) of the world.

3) Exposé of their deception in their affirming that God is the Maker of the world, and that the world is of His making.

4) On showing their inability to prove the existence of the Maker.

5) On showing their inability to establish proof of the impossibility of (the existence of) two Gods (i.e. to prove the unity of God).

6) On the refutation of their doctrines on the denial of (God's) Attributes.

7) On the refutation of their affirmation that the essence of the First is not divisible into genus and specific difference.

8) On the refutation of their affirmation that the First is a simple being without a quiddity.

9) On showing their powerlessness to demonstrate that the First is not a body.

10) On showing that they are logically bound to hold the eternal existence of the world (*dahr*) and to deny the existence of the Maker.

11) On showing their inability to affirm that the First knows anything other than Himself.

12) On showing their inability to affirm that he knows Himself.

13) On the refutation of their affirmation that the First does not know particulars.

14) On their affirmation that the heaven is an animal (*ḥayawān*: living being) which moves voluntarily.

15) On the refutation of what they mentioned of the aim (purpose) which moves heaven.

16) On the refutation of their affirmation that the souls of the heavens know all the particulars.

17) On the refutation of their affirmation of the impossibility of violation of customs (*kharq al-'ādāt*).

18) On their affirmation that the soul of man is a substance subsisting in itself and neither a body nor an accident.

19) On their affirmation of the impossibility of ceasing-to-be (annihilation) for human souls.

20) On the refutation of their denial of the resurrection of bodies with consequent pleasure and pain in the Garden and the Fire by reason of bodily pleasures and pains.

82. *Tuḥshar*: assembled, the resurrection of man's bodies on the Last Day. The key Islamic philosophers so interpreted this that it lost its literal meaning.

83. *Qur'ān*, 34.3. The difficulty lies in reconciling God's omniscience and His immutability. God knows everything, but without change in His knowledge as would be the case were He to know an event first as future, then as present and finally as past.

84. This involves the issue of the creation of the world from nothing as regards itself.

85. McCarthy would see this phrase as applying to all three points as well as to any one of them separately. Though critical of those who would easily accuse others of heresy, al-Ghazālī does not hesitate to say that no one who affirmed any one of these could be truly Muslim.

86. Mu'tazilites reflect the *kalām* in its primitive form. Their doctrine is marked by the following positions: (a) a great sinner is neither an infidel nor a believer, but between the two; (b) one is responsible for his or her actions due to free will; (c) the absolute unity of God, with no distinction of Essence and Attributes; (d) the

ability of reason to distinguish good and evil. They gave importance to Greek philosophy.

87. Appendix I in R. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne, 1980), pp. 145-174.

88. *Al-anbiyā'*: J: the predecessors of the prophet; or *al-awliyā'*: W: the saints of old.

89. McCarthy would trace their ethics also to Greek sources. Al-Ghazālī's own work *Mīzān al-'amal* reflects other sources.

90. *Dhikr Allāh*: *dhikr*, remembrance, invoking; namely, the Sufi practice of repeating the name of God or certain formulas or verses.

91. *Awtād al-arḍ*: literally means *watad*, tent peg or pole; in the plural a group of Saints headed by the *quṭb* (pole or pivot), or the saint in each age who supports and directs the world. The expression *Awtād al-ard*, as used by al-Ghazālī, goes back to Imām Ali Ibn Abi Tálib, the prophet's son in law and cousin (Beirut: *Nahj al-Balāgha*, vol. 1, pp. 151, 153). (M. Abūlaylah)

92. See *Qur'ān*, Sura XVIII, related to the seven sleepers of Ephesus.

93. The fourth orthodox Caliph (656-661), husband of Fatimā, assassinated at Kūfa. He is at the source of the scism which divided Moslems into Shī'ites and Sunnis.

94. *Al-qallāb*: W: counterfeiter; McCarthy: a "confidence man" who handles counterfeit money, but does not actually produce it.

95. Ikhwān al-Ṣafā: mid-fourth century at Basra, with religious, philosophical and political interests of Mu'tazilite, Ismā'īlite and Karramite tendencies.

96. *al-mustaqdhar*: deemed impure in a legal sense.

97. *Ta'lim*: teaching. *Ta'limism* is the last form of Shī'ite Isma'ilism. All things have an apparent (*Ẓāhir*) and a hidden (Bātin) aspect which can be perceived only under the direction of an infallible teacher. Hence al-Ghazālī refers to it also as *bātinism.*

98. *Mā fī kinānatihim*: what is in their quiver, that is, what is the strength of their position.

99. *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyya* (*The Infamies of the Bātinites and the Virtues of Mustazhirites*) written in 487/1094-1095. See McCarthy, Appendix II.

100. Sunnite ash'arites, followers of Al-Ash'ri and called "*ahl*

al-Ḥaqq".

101. Aḥmad Ibn Ḥanbal was born in Baghdad 164/780-241/855, a champion of rigid literal orthodoxy of the traditionalist Hanbalite school of *fiqh* and defender of the eternity of the *Qur'ān*.

102. Al-Ḥārith al-Muḥāsibī was born in Baghdad 243/857, ascetic and jurist in the shāfi'ite school of *fiqh*.

103. *Qur'ān* 5:3.

104. *Al-ijtihād wa l-ra'y: ijtihād*, effort, a legal term for the personal effort made to answer a question whose answer is not clear from the *Qur'ān* or tradition. *Ra'y*: individual reasoning, was originally practically synonymous with *ijtihād*.

105. The Bātinite Ta'limites rejected reasoning as a source of certitude in order to reinforce the need for a teacher.

106. Mu'adh Ibn Jabal cited three steps: first, the *Qur'ān* if it had relevant texts; second, the *sunna* or custom of the Prophet; lacking both he would use personal judgment. This *Ḥadīth* appears also in this form in al-Ghazālī's book *al-Mankhūl*, p. 331. It is narrated by Ahmad, Abū Dāwūd and al-Tirmidhī. But al-Bukhārī does not consider it a sound *Ḥadīth* according to his own measure. Al-Tirmidhī says also it lacks the uninterrupted chain of authority (see Ibn al-Athīr al-Jazarī, *Jāmi' al'-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, edited by A. al-Arna'ūt (Beirut, Dar al-Fikr, 1403 A.H./1933 A.D.), vol. 10, pp. 178-179. (M. Abūlaylah)

107. The direction of Macca toward which one should turn in prayer.

108. "Legal alms", the obligation of the *zakāt*, one of the five pillars of Islam.

109. 80/696-150/767, one of the four great teachers of law whose system is still the most followed. He accepted reason (*ra'y*) and analogical reason in interpreting revelation and judicial sentences, corrected by personal assessment (*istiḥsān*) of present circumstances.

110. Ghazza 150/767-Fustāt 204/820. Also among the four greats, he accepted general consensus, but rejected *ra'y* and *istiḥsān*.

111. Schools of *fiqh*.

112. This saying is not to be found in any of the *Ḥadīth* collections. Al-Irāqī and al-Muzanī both declared it inauthentic. (M. Abūlaylah)

113. *Qawā'id al-'aqā'id*, the title of Book II of al-Ghazālī's

Iḥyā'.

114. *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, a work in logic.

115. The five balances are the five forms of the syllogism. Al-Ghazālī learned them from the logicians, but could illustrate them from the *Qur'ān*.

116. The Fatimid Caliph, Egypt.

117. By this statement al-Ghazālī indirectly refers to the theory of Takafú al-Adilla, equivalence of evidences. (M. Abūlaylah)

118. *Manṣuṣ 'alayhi*: *naṣṣ*, a text in which the prophet explicitly designated it, in contrast to *ikhtiyār*, choice or election as with the Sunnites.

119. Al-Ghazālī manifests a minimist apologetic attitude, but does not attempt to ground theology in subjective experience rather than objective revelation.

120. The problem of *Iḍlāl* (leading astray) arises from the *Qur'ān* 16.95/93. "He leads astray whom He will." Al-Ghazālī is a strong predestinarian.

121. Still a popular proverb in Baghdad. The phrase *Fakhburhum Taqlu-hum*, goes back to Imām Ali Ibn Abi Tālib. Some authorities referred it back to the prophet Muḥammad. But there is evidence to support the opinion first mentioned. (See Nahju l-Balāgha, vol. 4, p. 101.) (M. Abūlaylah)

122. *Tarīqa*: method, road or way (generally capitalized) to indicate a particular way, or a Sufi "order".

123. *A'mālihim*: works or practice according to Watt, Veccia and Rubinacci; McCarthy has *'ilmihim*, knowledge.

124. *Nafs* as reflexive, its etymological sense.

125. Died in Baghdad, 386/996; head of the Sālimiyya theological system of Basra.

126. See n. 92 above.

127. Died in 289/920. See Schimmel, pp. 57-79.

128. Baghdad 247/861-334/945. See Schimmel, pp. 77-80.

129. Died 261/875 or 264/887. See Schimmel, pp. 47-51.

130. *Al-dhawq*: J: taste or tasting, synonymous with *Idrāk* or direct knowledge, in contrast to knowledge through a middle term; knowledge not only as insight, but also as enjoyment and intoxication. This is higher than both *taqlīd*: faith based on conformism, and *'ilm*: knowledge. For W it is: immediate experience accompanied by savoring.

131. *al-ḥāl*: state, condition; a mystic ecstatic state in Sufi writings.

132. *Tabaddul al ṣifāt*: change of qualities in the sense of a moral change consisting in acquiring virtues; this is to put on the moral qualities of God, and His attributes and Names.

133. *Wa mā ma'ahu min al-ṣaḥwi* (sobriety); can be read as parallel to *wa mā ma'ahu min al-sukri shay'*.

134. *W: al-ṣāḥi*: a sober person; in Abūlaylah's Arabic text and *M: Wa al-ṭabīb*: the physician which is more coherent to the text.

135. Many Sufis refused to write on their experiences which they considered ineffable.

136. Al-Hujwīrī says that the way to Allah consists of three kinds:

(1) *Maqām*, is a technical Sufi term meaning the perseverance of the traveler in the way of Allah in fulfilling his obligations towards the object of his search with persuasion and flawless intention. Maqam is the beginning of man's search for Allah.

(2) *Ḥāl*, is an attribute of the object desired (*Murād*), while *waqt*, time, is the rank of the desirer (*Murīd*). Ḥāl adorns time as the Spirit adorns the body.

(3) *Tāmkīn*, firmness; it denotes the firm stay of spiritual adepts in the abode of perfection and at the highest grade. (See *Kashf al-Maḥjūb*, pp. 368ff.) (M. Abūlaylah)

137. Al-Ghazālī was firmly committed to these three principles or fundamentals, even during his earlier epistemological crisis. Now he begins his account of his religious spiritual crisis regarding being wholly committed to the way which follows logically upon these three fundamental principles.

138. He had been teaching *fiqh*, which he still considered to be of value, even in contrast to *kalām* and medicine.

139. *Takhyīl*: fakery, make-believe; F: fantasy.

140. McCarthy considers fear of assassination by the Bātinites not to be the major factor here. He reads these paragraphs as a moving account of a classic personal religious crisis, ending in a true conversion. "He received divine grace which was at once a call and a help to personal holiness; he accepted the grace and really became a holy man." McCarthy p. 134, n. 172.

141. *Qur'ān* 27. 63/62.

142. *Qur'ān* 53. 31/30.

143. *Samāwī*: heavenly, preternatural, abnormal.

144. The Umayyad Mosque, whose minaret is now called the Minaret of al-Ghazālī.

145. Believed to be the place whence Muḥammad — (Peace be upon Him) — began his *Mi'rāj* or ascension to the seven heavens.

146. *al-khalīl*: Abrahām — the tomb in Hebron.

147. In Arabia the holy cities of Macca, birthplace of Muḥammad (Peace be upon Him), where the Ka'ba is visited; and Madina to which Muḥammad (Peace be upon Him) emigrated (Higra, 662 A.D.) to organize Islam. Muḥammad's tomb is visited there.

148. 488/1095-499/1105.

149. An allusion to the Sūrat al-Nūr. See *Qur'ān* 24.35: "God is the light of the heaven and the earth; the likeness of His light is a niche wherein is a lamp." Al-Ghazālī wrote *The Niche of Lights* (Mishkāt al-Anwār) trans. W.H.T. Gairdner (London, 1924).

150. *Takbīrat-al-iḥrām*: the opening formula for prayer: *Allāhu akbar*: God is Greater (than all else).

151. *al-fanā'*: annihilation.

152. "To it", i.e., to *al-fanā* i.e, annihilation; though Sihimel and Barbier de Meynard consider "it" to refer to the Way.

153. *Al-ḥulūl*: dismounting, taking up residence; J and W: inherence; McCarthy: in-dwelling, fusion.

154. *al-ittiḥād*: J and W: union, F: identification.

155. *Al-wuṣūl*: J: connection; F and BM: intimate union.

156. By the poet, Ibn al-Mu'tazz (d. 908 A.D.).

157. *Karāmāt al'awliyā'*: in the orthodox view there is no difference between these states and *mu'jizāt*, the miracles by which the prophet gave signs of the truth of the prophecy, though this was not held by the Mu'tazalites.

158. *Awliyā'*: friends, close associates; here, close to God.

159. Outside of Macca.

160. *'Ashiq*: to love passionately, in contrast to *aḥabbā*, simply to love.

161. *Yashqā*: wretched.

162. Book XXI, the first book of the third quarter of the *Iḥyā'*.

163. *'ilm*: apodictic knowledge.

164. *dhawq*, taste, means spiritual delight. It should be noted that *dhawq* resembles *Shurb* (drinking), but the latter is used solely in reference to pleasure, whereas the former is applied to pleasure and pain alike. (See *Kashf al-Mahjūb*, pp. 58, 392.) (M. Abūlaylah)

165. *Imān*: here probably not religious faith in God, but trust in human testimony. The word can mean both.

166. *Qur'ān* 58.11. There was a hierarchy of places in the Council of the Prophet and in other meetings according to those who believe and those to whom knowledge is given. The hierarchy here could be either ascending with primacy given to faith, or descending of kinds of knowledge (ma'rifa).

167. *Qur'ān*, 47.18/16.

168. *Ḥaqīqa*: the reality and special character of prophecy. "Necessary" suggests a very close similarity between the knowledge of the Sufi and that of the Prophet. (Kashf al-Maḥjub, p. 382). (M. Abūlaylah)

169. *Fī aṣl al-fiṭra*: in his original condition. *Fiṭra*: creation, natural disposition or constitution.

170. *Qur'ān*, 74.31.

171. *Yanfukhu fīhi*: there is breathed into him; *yanfatiḥ*: M: there is opened.

172. *Al-aswāt wa l-naghamāt*: M: voices and melodies; J: sounds and melodies; F: the sense of hearing succeeds.

173. *Al-wājibāt*: the necessary; *al-jā'izāt*: the possible; *al-mustahīlāt*: the impossible.

174. *Nubuwwa*: prophecy, prophethood, described as "another eye" or kind of vision superior to the normal intellection. Some Islamic philosophers relate this to the active intellect. Jabre considers this not a suprarational faculty, but the full development of the intellect. Watt differs on this in "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazālī," *JRAS* (1952), 26-27.

175. *Al-nawm*: sleeping. Here al-Ghazālī is referring to dreaming.

176. Just as the eye cannot see without light, the eye of the prophet needs a special "light". Many Islamic philosophers speak of a reception of "species" or impressions from the active intellect.

177. Al-Ghazālī's argument on the possibility of prophecy is based not on a theoretical analysis of its nature, but simply on the

fact that similar knowledge does exist.

178. This property of prophecy, perception of things not ordinarily perceptible to the intellect, is but one of its properties; others are perceptible only to one who follows the Way of Sufism.

179. Experience not only in the objective sense, but also in the more ample subjective sense of being lived, tasted and enjoyed (see n. 118 above).

180. Here the main point is that knowledge obtained through prophecy is of the same nature as that had through the practice of Sufism.

181. *Li mushāhadati aḥwālihim*: seeing them do their work.

182. Founder of a school of *fiqh*. See note 100 above.

183. He had great influence on Arab medicine.

184. A single care, that is, about God and the things of God; literally: whoever makes all his cares a single care.

185. The stick is that of Moses (see *Qur'ān* 20.72-73/69-70; 26.44/45). Splitting the moon is said of Muḥammad based on *Qur'ān* 54.1. The problem here concerns prophecy, not a philosophy of knowledge in general.

186. *Qur'ān* 16.93.

187. *Wa taridu 'alayaka as'ilat al-mu'jizāt* ("Now then the questions concerning miracles will come to your mind"). If placed at the end of the preceding paragraph it gives the sense that if one justifies belief in prophecy by apologetic principles then one is faced with all the issues relating to miracles.

188. McCarthy and Poggi argue against MacDonald and van Leeuwen, that an historical agnosticism about miracles is not implied by al-Ghazālī's position that they are proven rather through the person of the prophet. Rather, this is a balanced position rooting personal conviction in objectively revealed data, as seen in the above paragraph regarding doubt concerning the divine inspiration of a particular prophet.

189. *Fa hādha huwa l-īmān al-qawiyy al-ilmiyy*: this then is strong belief based on knowledge; W: strong intellectual faith; F: the characteristics of scientific certitude. Note a certain ambiguity as to *īmān* and *'ilmī*.

190. See below, Va.

191. See n. 188 above.

192. *Qur'ān*, 26.89.

193. *Qur'ān*, 2.9/10.

194. McCarthy suggests: remedies are the only way to treat the heart by removing its malady and securing its health. He suggests that reading *li'izālatihi* for *bi'izālatihi* would remove the ambiguity of the text.

195. McCarthy has *ṣalāt al-ẓuhr*: noon prayer. The *ṣalāt al-ṣubḥ* has two *rak'as* (series of formulas and postures) whereas the *ṣalāt al-ẓhur* and the *ṣalāt al-'aṣr* have four *rak'as*.

196. *'Amāl* can be read either as *a'māl*: workings, actions; or as *i'māl*: activation, making work.

197. *Al-sunan*: customs or usages, especially of the Prophet; here something recommended and meritorious. *Nawāfila*: supererogatory works or prayers.

198. *Bil-'ajz*: J: inability, or M: *bil-'amā*: blindness.

199. *Yulqīhī*: lays down, proposes. Note the limitations al-Ghazālī conceived for the role of reason.

200. The four major divisions of seekers of truth are listed here in terms of their religious attitudes. The fourth class is characterized by the possession of knowledge; *al-mawṣūmīn bi l-'ilm*, i.e., the *'ulamā* (theologians) and *fuqahā* (jurisprudents).

201. *al-fuḍalā'*: plural of eminent, outstanding, learned.

202. *al-khamar*.

203. *al-Ḥarām*: legally forbidden.

204. Ibāḥa: a sect which separated from the Sufis; *ahl al-ibāḥa*: men of permissiveness, licentiousness.

205. *'an al-taṣawwuf*: have gone astray through a misuse of Sufism.

206. *Mutaḥakkim*: to make categorical pronouncements, and to do so arbitrarily (*lā ḥujjata Lahu*) as needing no proof. That is, as the Ta'līmite alone possesses the truth, his certainties are not to be given up (*ada'u*) for the uncertainties of others.

207. This was not properly wisdom or philosophy, but an empirical ethic based on knowledge of God and seen as a kind of technique with its own laws and object.

208. The revealed law.

209. Fakhr al-Mulk, minister of Sanjār.

210. *Ilā-ḥadd al-waḥsha*: in my disgrace (loneliness, estrangement).

211. *Qur'ān*, 29.1-2.

212. *Qur'ān*, 6.34.

213. *Qur'ān,* 36.1-10/1-11. Apostles must expect opposition and trials but must continue with their work, even when there seems to be no result.

214. *Zāwiya.*

215. According to Ibn 'Asākir the reformers are: first century: 'Umar; Second century: al-Shāfi'i; third century: al-Asha'rī; fourth century: al-Baqillānī; and fifth century: al-Ghazālī.

216. Al-Ghazālī explains the two fingers as an angel and a devil; the heart is changed according as it follows the suggestions of one or the other.

217. See H.A. Homes, translation from the Turkish (Albany, N.Y.: Munsell, 1873); C. Field's translation from the Hindu has only six categories.

218. See n. 193 above.

219. See n. 160 above.

220. *Dāniq*: two carats, an ancient coin; *drachme* (*dirham*): an eighth of an ounce.

221. *Ru'yā*: ordinary dream, considered to be the 46th part of prophecy.

222. The rejection of the strange features of the world-to-come usually belongs to this class. This can refer as well to anything beyond ordinary experience, especially the object of the "eye" of prophecy.

223. *fī'ajā'ibi l-khawāṣṣ*. J, W and VR consider this to be a special book, whereas Sch and BM do not.

224. The *Jadwal*, "the Threefold talisman of al-Ghazālī" to invoke God's help. I. Lichtenstadter suggests that the number 15 reflects the Jewish practice of avoiding the letters which compose the name *Yahweh*: *yōdh* and *hē*, which for both Arab and Jew carry the value of 10 and 5 respectively.

225. *al-a'mār wa l-ajāl*: one's appointed time of death was discussed theologically in relation to divine providence and human freedom.

226. Before entering the Ka'ba; one of the practices of the pilgrimage (*ḥajj*) which in turn is one of the five pillars of Islam.

227. *Qur'ān*, 12.54.

INDEX

B

C

Q

R

THE COUNCIL FOR RESEARCH IN VALUES AND PHILOSOPHY

PURPOSE

Today there is urgent need to attend to the nature and dignity of the person, to the quality of human life, to the purpose and goal of the physical transformation of our environment, and to the relation of all this to the development of social and political life. This, in turn, requires philosophic clarification of the base upon which freedom is exercised, that is, of the values which provide stability and guidance to one's decisions.

Such studies must be able to reach deeply into the cultures of one's nation—and of other parts of the world by which they can be strengthened and enriched—in order to uncover the roots of the dignity of persons and of the societies built upon their relations one with another. They must be able to identify the conceptual forms in terms of which modern industrial and technological developments are structured and how these impact human self-understanding. Above all, they must be able to bring these elements together in the creative understanding essential for setting our goals and determining our modes of interaction. In the present complex circumstances this is a condition for growing together with trust and justice, honest dedication and mutual concern.

The Council for Studies in Values and Philosophy (RVP) is a group of scholars who share the above concerns and are interested in the application thereto of existing capabilities in the field of philosophy and other disciplines. Its work is to identify areas in which study is needed, the intellectual resources which can be brought to bear thereupon, and the means for publication and interchange of the work from the various regions of the world. In bringing these together its goal is scientific discovery and publication which contributes to the promotion of human kind in our times.

In sum, our times present both the need and the opportunity for deeper and ever more progressive understanding of the person and of the foundations of social life. The development of such understanding is the goal of the RVP.

PROJECTS

A set of related research efforts is currently in process; some

were developed initially by the RVP and others now are being carried forward by it, either solely or conjointly.

1. *Cultural Heritage and Contemporary Change: Philosophical Foundations for Social Life.* Sets of focused and mutually coordinated continuing seminars in university centers, each preparing a volume as part of an integrated philosophic search for self-understanding differentiated by continent. This work focuses upon evolving a more adequate understanding of the person in society and looks to the cultural heritage of each for the resources to respond to the challenges of its own specific contemporary transformation.

2. *Seminars on Culture and Contemporary Issues.* This series of 10 week crosscultural and interdisciplinary seminars is being coordinated by the RVP in Washington.

3. *Joint-Colloquia* with Institutes of Philosophy of the National Academies of Science, university philosophy departments, and societies, which have been underway since 1976 in Eastern Europe and, since 1987 in China, concern the person in contemporary society.

4. *Foundations of Moral Education and Character Development.* A study in values and education which unites philosophers, psycholo-gists, social scientists and scholars in education in the elaboration of ways of enriching the moral content of education and character development. This work has been underway since 1980 especially in the Americas.

The personnel for these projects consists of established scholars willing to contribute their time and research as part of their professional commitment to life in our society. For resources to implement this work the Council, as a non-profit organization incorporated in the District of Colombia, looks to various private foundations, public programs and enterprises.

PUBLICATIONS ON CULTURAL HERITAGE AND CONTEMPORARY CHANGE

Series I.	*Culture and Values*
Series II.	*Africa*
Series IIa.	*Islam*
Series III.	*Asia*
Series IV.	*W. Europe and North America*
Series IVa.	*Central and Eastern Europe*
Series V.	*Latin America*
Series VI.	*Foundations of Moral Education*

CULTURAL HERITAGE AND CONTEMPORARY CHANGE

VALUES AND CONTEMPORARY LIFE

Series I. Culture and Values

Vol. I.1 *Research on Culture and Values: Intersection of Universities, Churches and Nations,*
George F. McLean,
ISBN 0-8191-7352-5 (cloth); ISBN 0-8191-7353-3 (paper).

Vol. I.2 *The Knowledge of Values: A Methodological Introduction to the Study of Values,*
A. Lopez Quintas,
ISBN 0-8191-7418-1 (cloth); ISBN 0-8191-7419-x (paper).

Vol. I.3 *Reading Philosophy for the XXIst Century,*
George F. McLean,
ISBN 0-8191-7414-9 (cloth); ISBN 0-8191-7415-7 9paper).

Vol. I.4 *Relations Between Cultures,*
John Kromkowski,
ISBN 1-56518-009-7 (cloth); ISBN 1-56518-008-9 (paper).

Vol. I.5 *Urbanization and Values,*
John Kromkowski,
ISBN 1-56518-011-9 (cloth); ISBN 1-56518-010-0 (paper).

Vol. I.6 *The Place of the Person in Social Life,*
Paul Peachey and John Kromkowski,
ISBN 1-56518-013-5 (cloth); ISBN 1-56518-012-7 (paper).

Vol. I.7 *Abrahamic Faiths, Ethnicity and Ethnic Conflicts,*
Paul Peachey, George F. McLean and John Kromkowski
ISBN 1-56518-104-2 (paper).

Vol. I.8 *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence,*
George F. McLean and Patrick J. Aspell
ISBN 1-56518-100-X (paper).

Vol. I. 9 *Medieval Western Philosophy: The European Emergence,*
Patrick J. Aspell
ISBN 1-56518-094-1 (paper).

Vol. I.10 *The Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa*
David L. De Leonardis
ISBN 1-56518-112-3 (paper).

Vol. I.11 *Ethics at the Crossroads: Vol. 1. Normative Ethics and Objective Reason,*

George F. McLean,
ISBN 1-56518-022-4 (paper).

Vol. I.12 *Ethics at the Crossroads: Vol. 2. Personalist Ethics and Human Subjectivity,*
George F. McLean,
ISBN 1-56518-024-0 (paper).

Vol. I.13 *The Emancipative Theory of Jürgen Habermas and Metaphysics,*
Robert Badillo,
ISBN 1-56518-043-7 (cloth); ISBN 1-56518-042-9 (paper).

Vol. I.14 *The Deficient Cause of Moral Evil According to Thomas Aquinas,*
Edward Cook,
ISBN 1-56518-070-4 paper (paper).

Vol. I.16 *Civil Society and Social Reconstruction,*
George F. McLean,
ISBN 1-56518-086-0 (paper).

Vol.I.17 *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia The Iqbal Lecture, Lahore*
George F. McLean
ISBN 1-56518-123-9 (paper).

Vol.I.18 *The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics*
John R. Goodreau
ISBN 1-56518-124-7 (paper).

Vol.I .20 *Faith, Reason and Philosophy*
Lectures at The al-Azhar, Qum, Tehran, Lahore and Beijing
Appendix: The Encyclical Letter: Fides et Ratio
George F. McLean
ISBN 1-56518-1301 (paper).

Vol.I.21 *Religion and the Relation between Civilizations:*
Lectures on Cooperation between Islamic and Christian Cultures in a Global Horizon
George F. McLean
ISBN 1-56518-152-2 (paper).

Vol.22 *Freedom, Cultural Traditions and Progress:*
Philosophy in Civil Society and Nation Building:
Tashkent Lectures, 1999
George F. McLean
ISBN 1-56518-151-4 (paper).

CULTURAL HERITAGES AND THE FOUNDATIONS OF SOCIAL LIFE

Series II. Africa

Vol. II.1 *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies: I,*
Kwasi Wiredu and Kwame Gyeke,
ISBN 1-56518-005-4 (cloth); ISBN 1-56518-004-6 (paper).

Vol. II.2 *The Foundations of Social Life: Ugandan Philosophical Studies: I,*
A.T. Dalfovo,
ISBN 1-56518-007-0 (cloth); ISBN 1-56518-006-2 (paper).

Vol. II.3 *Identity and Change in Nigeria: Nigerian Philosophical Studies, I,*
Theophilus Okere,
ISBN 1-56518-068-2 (paper).

Vol. II.4 *Social Reconstruction in Africa: Ugandan Philosophical studies, II*
E. Wamala, A.R. Byaruhanga, A.T. Dalfovo,
J.K. Kigongo, S.A. Mwanahewa and G. Tusabe
ISBN 1-56518-118-2 (paper).

Vol. II.5 *Ghana: Changing Values/Chaning Technologies: Ghanaian Philosophical Studies, II*
Helen Lauer
ISBN 1-56518-1441 (paper).

Vol.II.6 *Sameness and Difference: Problems and Potentials in South African Civil Society: South African Philosophical Studies, I*
James R. Cochrane and Bastienne Klein
ISBN 1-56518-155-7 (paper).

Series IIA. Islam

Vol. IIA.1 *Islam and the Political Order,*
Muhammad Saïd al-Ashmawy,
ISBN 1-56518-046-1 (cloth); ISBN 1-56518-047-x (paper).

Vol. IIA.2 *AL-Ghazali, Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty* (*al-Munqidh min al-Dalal / al-Ghazali*),
critical Arabic text established by Muhammad Abulaylah and Nurshif Abdul-Rahim Rif'at; English translation with introduction by Muhammad Abulaylah; introduction and notes by George F. McLean

ISBN 1-56518-153-0 (Arabic-English Edition)
ISBN 1-56518-082-8 (Arabic Edition)
ISBN 1-56518-081-X (English Edition)

Vol. IIA.3 *Philosophy in Pakistan*
Naeem Ahmad
ISBN 1-56518-108-5 (paper).

Vol. IIA.4 *The Authenticity of the Text in Hermeneutics*
Seyed Musa Dibadj
ISBN 1-56518-117-4 (paper).

Vol. IIA.5 *Interpretation and the Problem of the Intention of the Author: H.-G. Gadamer vs E.D. Hirsch*
Burhanettin Tatar
ISBN 1-56518-121 (paper).

Vol.IAI.6 *Ways to God, Personal and Social at the Turn of Millennia The Iqbal Lecture, Lahore*
George F. McLean
ISBN 1-56518-123-9 (paper).

Vol.I .7 *Faith, Reason and Philosophy Lectures at The al-Azhar, Qum, Tehran, Lahore and Beijing Appendix: The Encyclical Letter: Fides et Ratio*
George F. McLean
ISBN 1-56518-130-1 (paper).

Vol.IIA.8 *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue: Bulgarian Philosophical Studies, III*
Plament Makariev
ISBN 1-56518-162-X (paper).

Vol.IIA.10 *Christian-Islamic Preambles of Faith*
Joseph Kenny
ISBN 1-56518-138-7 (paper).

Vol.IIA.12 *Religion and the Relation between Civilizations: Lectures on Cooperation between Islamic and Christian Cultures in a Global Horizon*
George F. McLean
ISBN 1-56518-152-2 (paper).

Series III. Asia

Vol. III.1 *Man and Nature: Chinese Philosophical Studies, I,*
Tang Yi-jie, Li Zhen,
ISBN 0-8191-7412-2 (cloth); ISBN 0-8191-7413-0 (paper).

Vol. III.2 *Chinese Foundations for Moral Education and Character Development, Chinese Philosophical Studies, II.*

Tran van Doan,
ISBN 1-56518-033-x (cloth); ISBN 1-56518-032-1 (paper).

Vol. III.3 *Confucianism, Buddhism, Taoism, Christianity and Chinese Culture, Chinese Philosophical Studies, III,*
Tang Yijie,
ISBN 1-56518-035-6 (cloth); ISBN 1-56518-034-8 (paper).

Vol. III.4 *Morality, Metaphysics and Chinese Culture (Metaphysics, Culture and Morality, Vol. I)*
Vincent Shen and Tran van Doan,
ISBN 1-56518-026-7 (cloth); ISBN 1-56518-027-5 (paper).

Vol. III.5 *Tradition, Harmony and Transcendence,*
George F. McLean,
ISBN 1-56518-030-5 (cloth); ISBN 1-56518-031-3 (paper).

Vol. III.6 *Psychology, Phenomenology and Chinese Philosophy: Chinese Philosophical Studies, VI,*
Vincent Shen, Richard Knowles and Tran Van Doan,
ISBN 1-56518-044-5 (cloth); 1-56518-045-3 (paper).

Vol. III.7 *Values in Philippine Culture and Education: Philippine Philosophical Studies, I,*
Manuel B. Dy, Jr.,
ISBN 1-56518-040-2 (cloth); 1-56518-041-2 (paper).

Vol. III.7A *The Human Person and Society: Chinese Philosophical Studies, VIIA,*
Zhu Dasheng, Jin Xiping and George F. McLean
ISBN 1-56518-087-9 (library edition); 1-56518-088-7 (paper).

Vol. III.8 *The Filipino Mind: Philippine Philosophical Studies II,*
Leonardo N. Mercado
ISBN 1-56518-063-1 (cloth); ISBN 1-56518-064-X (paper).

Vol. III.9 *Philosophy of Science and Education: Chinese Philosophical Studies IX,*
Vincent Shen and Tran Van Doan
ISBN 1-56518-075-5 (cloth); 1-56518-076-3 (paper).

Vol. III.10 *Chinese Cultural Traditions and Modernization: Chinese Philosophical Studies, X,*
Wang Miaoyang, Yu Xuanmeng and George F. McLean
ISBN 1-56518-067-4 (library edition); 1-56518-068-2 (paper).

Vol. III.11 *The Humanization of Technology and Chinese Culture: Chinese Philosophical Studies XI,*
Tomonobu Imamichi, Wang Miaoyang and Liu Fangtong
ISBN 1-56518-116-6 (paper).

Vol. III.12 *Beyond Modernization: Chinese Roots of Global Awareness: Chinese Philosophical Studies, XII,*

Wang Miaoyang, Yu Xuanmeng and George F. McLean
ISBN 1-56518-089-5 (library edition); 1-56518-090-9 (paper).

Vol. III.13 *Philosophy and Modernization in China: Chinese Philosophical Studies XIII,*
Liu Fangtong, Huang Songjie and George F. McLean
ISBN 1-56518-066-6 (paper).

Vol. III.14 *Economic Ethics and Chinese Culture: Chinese Philosophical Studies, XIV,*
Yu Xuanmeng, Lu Xiaohe, Liu Fangtong, Zhang Rulun and Georges Enderle
ISBN 1-56518-091-7 (library edition); 1-56518-092-5 (paper).

Vol. III.15 *Civil Society in a Chinese Context: Chinese Philosophical Studies XV,*
Wang Miaoyang, Yu Xuanmeng and Manuel B. Dy
ISBN 1-56518-084-4 (paper).

Vol. III.16 *The Bases of Values in a Time of Change: Chinese and Western: Chinese Philosophical Studies, XVI*
Kirti Bunchua, Liu Fangtong, Yu Xuanmeng, Yu Wujin
ISBN 1-56518-114-X (paper).

Vol. IIIB.1 *Authentic Human Destiny: The Paths of Shankara and Heidegger: Indian Philosophical Studies, I*
Vensus A. George
ISBN 1-56518-119-0 (paper).

Vol. IIIB.2 *The Experience of Being as Goal of Human Existence: The Heideggerian Approach: Indian Philosophical Studies, II*
Vensus A. George
ISBN 1-56518-145-X (paper).

Vol. IIIB.3 *Self-Realization [Brahmaanubhava]: The Advaitic Perspective of Shankara: Indian Philosophical Studies, III*
Vensus A. George
ISBN 1-56518-154-9 (paper).

Vol. IIIB.5 *Gandhi: The Meaning of Mahatma for the Millennium Indian Philosophical Studies, V*
Kuruvilla Pandikattu
ISBN 1-56518-156-5 (paper).

Vol. IIIB.6 *Civil Society in Indian Cultures Indian Philosophical Studies, VI*
Asha Mukherjee, Sabujkali Sen (Mitra) and K. Bagchi
ISBN 1-56518-157-3 (paper).

Vol. IIIC.1 *Spiritual Values and Social Progress Uzbekistan Philosophical Studies, I*

Said Shermukhamedov and Victoriya Levinskaya
ISBN 1-56518-143-3 (paper).

Series IV. Western Europe and North America

Vol. IV.1 *Italy in Transition: The Long Road from the First to the Second Republic: The 1997 Edmund D. Pellegrino Lecture on Contemporary Italian Politics*
Paolo Janni
ISBN 1-56518-120-4 (paper).

Vol. IV.2 *Italy and The European Monetary Union: The 1997 Edmund D. Pellegrino Lecture on Contemporary Italian Politics*
Paolo Janni
ISBN 1-56518-128-X (paper).

Vol. IV.3 *Italy at the Millennium: Economy, Politics, Literature and Journalism: The 1997 Edmund D. Pellegrino Lecture on Contemporary Italian Politics*
Paolo Janni
ISBN 1-56518-158-1 (paper).

Series IVA. Central and Eastern Europe

Vol. IVA.1 *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity: Polish Philosophical Studies, I,*
A. Tischner, J.M. Zycinski,
ISBN 1-56518-048-8 (cloth); ISBN 1-56518-049-6 (paper).

Vol. IVA.2 *Public and Private Social Inventions in Modern Societies: Polish Philosophical Studies, II,*
L. Dyczewski, P. Peachey, J. Kromkowski,
ISBN 1-56518-050-x (cloth). paper ISBN 1-56518-051-8 (paper).

Vol. IVA.3 *Traditions and Present Problems of Czech Political Culture: Czechoslovak Philosophical Studies, I,*
M. Bednár, M. Vejraka
ISBN 1-56518-056-9 (cloth); ISBN 1-56518-057-7 (paper).

Vol. IVA.4 *Czech Philosophy in the XXth Century: Czech Philosophical Studies, II,*
Lubomír Nový and Jirí Gabriel,
ISBN 1-56518-028-3 (cloth); ISBN 1-56518-029-1 (paper).

Vol. IVA.5 *Language, Values and the Slovak Nation: Slovak Philosophical Studies, I,*
Tibor Pichler and Jana Gašparíková,
ISBN 1-56518-036-4 (cloth); ISBN 1-56518-037-2 (paper).

Vol. IVA.6 *Morality and Public Life in a Time of Change:*

Bulgarian Philosophical Studies, I,
V. Prodanov, M. Stoyanova,
ISBN 1-56518-054-2 (cloth); ISBN 1-56518-055-0 (paper).

Vol. IVA.7 *Knowledge and Morality: Georgian PhilosophicalStudies, 1,*
N.V. Chavchavadze, G. Nodia, P. Peachey,
ISBN 1-56518-052-6 (cloth); ISBN 1-56518-053-4 (paper).

Vol. IVA.8 *Cultural Heritage and Social Change: Lithuanian Philosophical Studies, I,*
Bronius Kuzmickas and Aleksandr Dobrynin,
ISBN 1-56518-038-0 (cloth); ISBN 1-56518-039-9 (paper).

Vol. IVA.9 *National, Cultural and Ethnic Identities: Harmony beyond Conflict: Czech Philosophical Studies, IV*
Jaroslav Hroch, David Hollan, George F. McLean
ISBN 1-56518-113-1 (paper).

Vol. IVA.10 *Models of Identities in Postcommunist Societies: Yugoslav Philosophical Studies, I*
Zagorka Golubovic and George F. McLean
ISBN 1-56518-121-1 (paper).

Vol. IVA.11 *Interests and Values: The Spirit of Venture in a Time of Change: Slovak Philosophical Studies, II*
Tibor Pichler and Jana Gasparikova
ISBN 1-56518-125-5 (paper).

Vol. IVA.12 *Creating Democratic Societies: Values and Norms; Bulgarian Philosophical Studies, II*
Plamen Makariev, Andrew M. Blasko, Asen Davidov
ISBN 1-56518-131-X (paper).

Vol. IVA.14 *Values and Education in Romania Today; Romanian Philosophical Studies, I*
Marin Calin and Magdalena Dumitrana
ISBN 1-56518-134-4 (paper).

Vol. IVA.16 *Culture and Freedom; Romanian Philosophical Studies, III*
Marin Aiftinca
ISBN 1-56518-136-0 (paper).

Vol. IVA.17 *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas Lithuanian Philosophical Studies, II*
Jurate Baranova
ISBN 1-56518-137-9 (paper).

Vol. IVA.18 *Human Dignity: Values and Justice; Czech Philosophical Studies, III*
Miloslav Bednar

ISBN 1-56518-1409 (paper).

Vol.IVA.21 *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue: Bulgarian Philosophical Studies, III*
Plament Makariev
ISBN 1-56518-162-X (paper).

Series V. Latin America

Vol. V.1 *The Social Context and Values: Perspectives of the Americas,*
O. Pegoraro,
ISBN 0-8191-7354-1 (cloth); ISBN 0-8191-7355-x (paper).

Vol. V.2 *Culture, Human Rights and Peace in Central America,*
Raul Molina, Timothy Ready,
ISBN 0-8191-7356-8 (cloth); ISBN 0-8191-7357-6 (paper).

Vol V.3 *El Cristianismo Aymara: Inculturacion o culturizacion?,*
Luis Jolicoeur
ISBN 1-56518-104-2 (paper).

Vol. V.4 *Love as theFoundation of Moral Education and Character Development*
Luis Ugalde, Nicolas Barros, George F. McLean
ISBN 1-56518-080-1 (paper).

Vol. V.5 *Human Rights, Solidarity and Subsidiarity: Essays towards a Social Ontology*
Carlos E. A. Maldonado
ISBN 1-56518-110-7 (paper).

FOUNDATIONS OF MORAL EDUCATION AND CHARACTER DEVELOPMENT

Series VI. Foundations of Moral Education

Vol. VI.1 *Philosophical Foundations for Moral Education and Character Development: Act and Agent,*
G. McLean, F. Ellrod,
ISBN 1-56518-001-1 (cloth); ISBN 1-56518-000-3 (paper).

Vol. VI.2 *Psychological Foundations for Moral Education and Character Development: An Integrated Theory of Moral Development,*
R. Knowles,
ISBN 1-56518-003-8 (cloth); ISBN 1-56518-002-x (paper).

Vol. VI.3 *Character Development in Schools and Beyond,*
Kevin Ryan, Thomas Lickona,
ISBN 1-56518-058-5 (cloth); ISBN 1-56518-059-3 (paper).

Vol. VI.4 *The Social Context and Values: Perspectives of the Americas,*
O. Pegoraro,
ISBN 0-8191-7354-1 (cloth); ISBN 0-8191-7355-x (paper).

Vol. VI.5 *Chinese Foundations for Moral Education and Character Development,*
Tran van Doan,
ISBN 1-56518-033 (cloth), ISBN 1-56518-032-1 (paper).

The International Society for Metaphysics

Vol.1 *Person and Nature*
George F. McLean and Hugo Meynell, eds.
ISBN 0-8191-7025-9 (cloth); ISBN 0-8191-7026-7 (paper).

Vol.2 *Person and Society*
George F. McLean and Hugo Meynell, eds.
ISBN 0-8191-6924-2 (cloth); ISBN 0-8191-6925-0 (paper).

Vol.3 *Person and God*
George F. McLean and Hugo Meynell, eds.
ISBN 0-8191-6937-4 (cloth); ISBN 0-8191-6938-2 (paper).

Vol.4 *The Nature of Metaphysical Knowledge*
George F. McLean and Hugo Meynell, eds.
ISBN 0-8191-6926-9 (cloth); ISBN 0-8191-6927-7 (paper).

The series is published and distributed by: The Council for Research in Values and Philosophy, Cardinal Station, P.O. Box 261, Washington, D.C. 20064, Tel./Fax. 202/319-6089; e-mail: cua-rvp@cua.edu; website: http://www.crvp.org

Prices: -- Europe and North America: cloth $45.00; paper $17.50; plus shipping: surface, $3.50 first volume; $1.00 each additional; UPS, $5.50 first copy; air, $7.20. -- Latin American and Afro-Asian editions: $4.00 per volume; plus shipping: sea, $1.75; air, Latin America $5.70; Afro-Asia: $9.00.